VISIT…

CARNEGIE INSTITUTE
OF TECHNOLOGY

THE LIBRARY

MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE

ERSTER BAND

NESKE

1. Auflage

© Verlag Günther Neske Pfullingen 1961

INHALT

ERSTER BAND

DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST
11

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
255

DER WILLE ZUR MACHT ALS ERKENNTNIS
473

ZWEITER BAND

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
UND DER WILLE ZUR MACHT
7

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS
31

NIETZSCHES METAPHYSIK
257

DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG
DES NIHILISMUS
335

DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS
399

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS
ALS METAPHYSIK
455

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK
481

AUG 3 '61

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt *Nietzsche* selbst:

»Das Leben ... geheimnisvoller — von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe —«

»Die fröhliche Wissenschaft«
IV. Buch, n. 324 (1882).

VORWORT

»Nietzsche« — der Name des Denkers steht als Titel für *die Sache* seines Denkens.

Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-setzung. Unser Denken auf die Sache eingehen lassen, jenes auf diese vorbereiten — bildet den Inhalt der vorliegenden Veröffentlichung.

Sie besteht aus *Vorlesungen*, die in den Jahren 1936 bis 1940 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurden. *Abhandlungen* fügen sich an. Sie entstanden in den Jahren 1940 bis 1946. Die Abhandlungen bauen den Weg aus, auf dem die Vorlesungen, jede selbst noch unterwegs, die Aus-einandersetzung anbahnen.

Der Text der Vorlesungen ist inhaltlich gegliedert, nicht nach der Folge der Stunden. Der Vorlesungscharakter ist beibehalten, was eine unvermeidliche Breite der Darstellung und Wiederholungen einschließt.

Mit Absicht wird aus Nietzsches Schriften öfter derselbe Text, wenngleich jedesmal in einem anderen Zusammenhang erörtert. Auch solches, was für manchen Leser bekannt und sogar erkannt sein mag, ist stehen geblieben, weil noch in jedem Erkannten sich Denkwürdiges verbirgt.

Die Wiederholungen möchten Anlaß sein, wenige Gedanken, die das Ganze bestimmen, immer neu zu durchdenken. Ob und in welchem Sinne, mit welcher Tragweite die Gedanken denkwürdig bleiben, klärt und entscheidet sich durch die Aus-

einander-setzung. Im Vorlesungstext sind die häufigen Füllwörter gestrichen, verwickelte Sätze wurden aufgelöst, Unklares ist verdeutlicht, Versehen sind berichtigt.
Indes läßt das Geschriebene und Gedruckte die Vorteile des mündlichen Vortrags vermissen.
Die Veröffentlichung möchte, als Ganzes nachgedacht, zugleich einen Blick auf den Denkweg verschaffen, den ich seit 1930 bis zum »Brief über den Humanismus« (1947) gegangen bin. Denn die zwei kleinen, während der genannten Zeit gedruckten Vorträge »Platons Lehre von der Wahrheit« (1942) und »Vom Wesen der Wahrheit« (1943) sind bereits in den Jahren 1930/31 entstanden. Die »Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung« (1951), die eine Abhandlung und Vorträge aus der Zeit zwischen 1936 und 1943 enthalten, lassen nur mittelbar etwas vom Weg erkennen.
Woher die Aus-einander-setzung mit der Sache Nietzsches kommt, wohin sie geht, möchte sich dem Leser zeigen, wenn er sich auf den Weg begibt, den die folgenden Texte eingeschlagen haben.

Freiburg im Breisgau, Mai 1961

I

DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST

»Zwei Jahrtausende beinahe und nicht
ein einziger neuer Gott!« (1888)
(VIII, 235/36. »Der Antichrist«)

Nietzsche als metaphysischer Denker

Nietzsche sagt im »Willen zur Macht«, in dem »Werk«, das in dieser Vorlesung zur Behandlung steht, über die Philosophie folgendes:

»Ich will Niemanden zur Philosophie überreden: es ist notwendig, es ist vielleicht auch wünschenswert, daß der Philosoph eine *seltene* Pflanze ist. Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero. Philosophie hat wenig mit Tugend zu tun. Es sei mir erlaubt zu sagen, daß auch der wissenschaftliche Mensch etwas Grundverschiedenes vom Philosophen ist. — Was ich wünsche ist: daß der echte Begriff des Philosophen in Deutschland nicht ganz und gar zu Grunde gehe.« (»Der Wille zur Macht«, n. 420)

Mit 28 Jahren, als Basler Professor, schrieb Nietzsche:

»Es sind die Zeiten großer Gefahr, in denen die Philosophen erscheinen — dann wenn das Rad immer schneller rollt — sie und die Kunst treten an Stelle des verschwindenden Mythus. Sie werden aber weit vorausgeworfen, weil die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen erst langsam ihnen sich zuwendet. Ein Volk, das sich seiner Gefahren bewußt wird, erzeugt den Genius.« (X, 112)

»Der Wille zur Macht« – dieser Ausdruck spielt in Nietzsches Denken eine zweifache Rolle:

1. Der Ausdruck dient als Titel des von Nietzsche Jahre hindurch geplanten und vorbereiteten, aber nicht ausgeführten philosophischen Hauptwerkes.

2. Der Ausdruck ist die Benennung dessen, was den Grundcharakter alles Seienden ausmacht. »Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen.« (XVI, 415)

Es ist leicht zu sehen, wie beide Verwendungen des Ausdrucks »Wille zur Macht« zusammenhängen: nur weil der Ausdruck die zweite Rolle spielt, kann und muß er auch die erste übernehmen. Als Name für den Grundcharakter alles Seienden gibt der Ausdruck »Wille zur Macht« auf die Frage, was denn das Seiende sei, eine Antwort. Diese Frage ist von alters her *die* Frage der Philosophie. Der Name »Wille zur Macht« muß daher in den Titel des philosophischen Hauptwerkes eines Denkers zu stehen kommen, der sagt: Alles Seiende ist im Grunde Wille zur Macht. Wenn für Nietzsche das Werk dieses Titels der philosophische »Hauptbau« sein soll, dazu der »Zarathustra« nur die »Vorhalle« ist, dann heißt dies: Nietzsches Denken geht in der langen Bahn der alten Leitfrage der Philosophie: »Was ist das Seiende?«

Dann ist Nietzsche gar nicht so modern, wie es nach dem Lärm, der um ihn herumsteht, den Anschein hat? Dann ist Nietzsche gar nicht so umstürzlerisch, wie er selbst sich zu gebärden scheint? Die Zerstreuung dieser Befürchtungen ist nicht dringlich und kann beiseite bleiben. Dagegen soll der Hinweis darauf, daß Nietzsche in der Bahn des Fragens der abendländischen Philosophie steht, nur deutlich machen, daß Nietzsche wußte, was Philosophie ist. Dieses Wissen ist selten. Nur die großen Denker besitzen es. Die größten besitzen es am reinsten in der Gestalt einer ständigen Frage.

Die Grundfrage als eigentlich gründende, als die Frage nach dem Wesen des Seins, ist als solche in der Geschichte der Philosophie nicht entfaltet; auch Nietzsche bleibt in der Leitfrage.

Die Aufgabe dieser Vorlesung ist, die Grundstellung deutlich zu machen, innerhalb deren Nietzsche die Leitfrage des abendländischen Denkens entfaltet und beantwortet. Diese Aufhellung ist nötig, um die Auseinandersetzung mit Nietzsche vorzubereiten. Wenn sich in Nietzsches Denken die bisherige Überlieferung des abendländischen Denkens nach einer entscheidenden Hinsicht sammelt und vollendet, dann wird die Auseinandersetzung mit Nietzsche zu einer Auseinandersetzung mit dem bisherigen abendländischen Denken.

Die Auseinandersetzung mit Nietzsche hat weder schon begonnen, noch sind dafür die Voraussetzungen geschaffen. Bislang wird Nietzsche entweder belobigt und nachgeahmt oder beschimpft und ausgebeutet. Nietzsches Denken und Sagen ist uns noch zu gegenwärtig. Er und wir sind geschichtlich noch nicht hinreichend weit auseinandergesetzt, damit sich der Abstand bilden kann, aus dem eine Würdigung dessen zum Reifen kommt, was die Stärke dieses Denkers ist.

Auseinandersetzung ist echte Kritik. Sie ist die höchste und einzige Weise der wahren Schätzung eines Denkers. Denn sie übernimmt es, seinem Denken nachzudenken und es in seine wirkende Kraft, nicht in die Schwächen, zu verfolgen. Und wozu dieses? Damit wir selbst durch die Auseinandersetzung für die höchste Anstrengung des Denkens frei werden.

Aber man erzählt sich seit langem auf den deutschen Lehrstühlen der Philosophie, Nietzsche sei kein strenger Denker, sondern ein »Dichterphilosoph«. Nietzsche gehöre nicht zu den Philosophen, die nur abstrakte, vom Leben abgezo-

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

gene und schattenhafte Sachen ausdenken. Wenn man ihn schon einen Philosophen nenne, dann müsse er als ein »Lebensphilosoph« verstanden werden. Dieser seit längerer Zeit beliebte Titel soll zugleich den Verdacht nähren, als sei die Philosophie sonst für die Toten und daher im Grunde entbehrlich. Eine solche Ansicht kommt völlig überein mit der Meinung jener, die in Nietzsche »den Lebensphilosophen« begrüßen, der endlich mit dem abstrakten Denken aufgeräumt habe. Diese landläufigen Urteile über Nietzsche sind irrig. Der Irrtum wird nur dann erkannt, wenn eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zugleich durch eine Auseinandersetzung im Bereich der Grundfrage der Philosophie in Gang kommt. Im voraus darf jedoch ein Wort Nietzsches angeführt werden, das aus der Zeit der Arbeit am »Willen zur Macht« stammt. Es lautet: »Das abstrakte Denken ist für Viele eine Mühsal, – für mich, an guten Tagen, ein Fest und ein Rausch.« (XIV, 24)

Das abstrakte Denken ein Fest? Die höchste Form des Daseins? In der Tat. Aber wir müssen auch zugleich beachten, wie Nietzsche das Wesen des Festes sieht, daß er es nur aus seiner Grundauffassung alles Seienden denken kann, aus dem Willen zur Macht. »Im Fest ist einbegriffen: Stolz, Übermut, Ausgelassenheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei; ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit, – lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. *Das Fest ist Heidentum par excellence.*« (»Der Wille zur Macht«, n. 916) Deshalb – so können wir hinzufügen – gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte. Es gibt daher auch keine heidnische Philosophie, zumal »das Heidnische« immer noch etwas Christliches ist, das Gegen-

Christliche. Man wird die griechischen Denker und Dichter kaum als »Heiden« bezeichnen dürfen.
Feste erfordern eine lange und sorgfältige Vorbereitung. Wir wollen uns in diesem Semester auf dieses Fest vorbereiten, selbst wenn wir nicht bis zur Feier gelangen und nur die Vorfeier des Festes des Denkens ahnen, und erfahren, was Besinnung ist und was das Heimischsein im echten Fragen auszeichnet.

Das Buch »Der Wille zur Macht«

Die Frage, was das Seiende sei, sucht nach dem Sein des Seienden. Alles Sein ist für Nietzsche ein Werden. Dies Werden jedoch hat den Charakter der Aktion und der Aktivität des Wollens. Der Wille aber ist in seinem Wesen Wille zur Macht. Dieser Ausdruck nennt dasjenige, was Nietzsche denkt, wenn er die Leitfrage der Philosophie fragt. Und deshalb drängte sich dieser Name auf als Titel für das geplante Hauptwerk, das freilich nicht ausgeführt wurde. Was uns heute als Buch mit dem Titel »Der Wille zur Macht« vorliegt, enthält Vorarbeiten und stückweise Ausarbeitungen zu diesem Werk. Auch der Grundriß des Planes, in den diese Bruchstücke eingeordnet sind, die Einteilung in vier Bücher und die Titel dieser vier Bücher stammen von Nietzsche selbst.
Es gilt zunächst, kurz über Nietzsches Leben sowie über die Entstehung der Pläne und Vorarbeiten und ebenso über die spätere Herausgabe derselben nach Nietzsches Tod das Wichtigste zu sagen.
Nietzsche wurde im Jahre 1844 in einem protestantischen Pfarrhaus geboren. Als Student der klassischen Philologie in Leipzig lernte er 1865 Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« kennen. Während seines letzten

Leipziger Semesters (1868/69) traf er im November mit Richard Wagner persönlich zusammen. Außer der Welt der Griechen, die zeitlebens für Nietzsche entscheidend blieb, wenngleich sie in den letzten Jahren seines wachen Denkens dem Römertum in gewisser Weise weichen mußte, wurden zunächst Schopenhauer und Wagner die geistig bestimmenden Kräfte. Im Frühjahr 1869 wurde der noch nicht 25jährige schon vor seiner Promotion als a. o. Professor der klassischen Philologie nach Basel berufen. Hier kam er in freundschaftlichen Verkehr mit Jakob Burckhardt und dem Kirchenhistoriker Overbeck. Die Frage, ob zwischen Jakob Burckhardt und Nietzsche eine wirkliche Freundschaft bestand oder nicht, hat eine Bedeutung, die über das bloß Biographische hinausreicht. Ihre Erörterung gehört jedoch nicht hierher. Er lernte auch Bachofen kennen, ohne daß der Verkehr beider über das Kollegial-Reservierte hinauskam. Zehn Jahre später, 1879, gab Nietzsche die Professur auf. Wieder zehn Jahre nachher, im Januar 1889, verfiel er dem Wahnsinn und starb am 25. August 1900.

Bereits in der Basler Zeit vollzieht sich die innere Loslösung von Schopenhauer und Wagner. Aber erst in den Jahren 1880 bis 1883 findet Nietzsche sich selbst, d. h. für einen Denker: er findet seine Grundstellung im Ganzen des Seienden und damit den bestimmenden Ursprung seines Denkens. Zwischen 1882 und 1885 überfällt ihn wie ein Sturm die Gestaltung des »Zarathustra«. In denselben Jahren entsteht der Plan zu seinem philosophischen Hauptbau. Während der Vorbereitung des geplanten Werkes wechseln die Entwürfe, Pläne, Einteilungen und Aufbaugesichtspunkte mehrfach. Es fällt keine Entscheidung zugunsten eines einzigen; ebensowenig erfolgt eine Gestaltung des Ganzen, die einen maßgebenden Aufriß sichtbar werden ließe. In dem letzten Jahr (1888) vor dem Zusammenbruch werden die

anfänglichen Pläne endgültig aufgegeben. Eine eigentümliche Unruhe kommt jetzt über Nietzsche. Er kann nicht mehr ein langsames Ausreifen eines weiträumigen Werkes, das nur als Werk für sich sprechen müßte, abwarten. Er muß selbst reden, sich selbst herausstellen und seine Weltstellung kundtun und sich gegen jedes Verwechseltwerden mit anderen abgrenzen. So entstehen die kleinen Schriften »Der Fall Wagner«, »Nietzsche contra Wagner«, »Götzen-Dämmerung«, »Ecce homo« und »Der Antichrist«, der erst 1890 erscheint.

Die eigentliche Philosophie Nietzsches aber, die Grundstellung, aus der heraus er in diesen und in allen von ihm selbst veröffentlichten Schriften spricht, kommt nicht zur endgültigen Gestaltung und nicht zur werkmäßigen Veröffentlichung, weder in dem Jahrzehnt zwischen 1879 und 1889 noch in den voranliegenden Jahren. Was Nietzsche zeit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund. Dies gilt auch von der ersten Schrift »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (1872). Die eigentliche Philosophie bleibt als »Nachlaß« zurück.

Ein Jahr nach Nietzsches Tod, 1901, erschien eine erste Zusammenstellung von Nietzsches Vorarbeiten zu seinem Hauptwerk. Dieser Zusammenstellung war Nietzsches Plan vom 17. März 1887 zugrunde gelegt, ferner wurden Verzeichnisse benützt, in denen Nietzsche selbst bereits einzelne Stücke zu Gruppen zusammenfügte.

In der ersten und den folgenden Ausgaben sind die einzelnen, dem handschriftlichen Nachlaß entnommenen Stücke durchlaufend numeriert. Die erste Ausgabe des »Willens zur Macht« umfaßte 483 Nummern.

Bald zeigte sich, daß diese Ausgabe im Verhältnis zu dem vorliegenden handschriftlichen Material sehr unvollständig ausgefallen war. 1906 erschien eine neue, wesentlich vermehrte Ausgabe unter Festhaltung desselben Planes. Sie um-

faßte 1067 Nummern, also mehr als das Doppelte gegenüber der ersten. Diese Ausgabe erschien 1911 als Bd. XV und XVI der Großoktavausgabe von Nietzsches Werken. Aber auch sie enthält nicht das gesamte Material; was nicht in den Plan aufgenommen wurde, erschien in den zwei Nachlaßbänden XIII und XIV der Gesamtausgabe.

Seit kurzem wird durch das Nietzsche-Archiv in Weimar eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches in zeitlicher Folge vorbereitet. Sie soll die endgültig maßgebende Ausgabe werden. Sie trennt auch nicht mehr zwischen den von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften und dem Nachlaß, wie die frühere Gesamtausgabe, sondern bringt für jede Zeitstufe zugleich das Veröffentlichte und das Unveröffentlichte. Auch der umfangreiche Bestand an Briefen, der ständig noch durch neue aufschlußreiche Funde vermehrt wird, muß in zeitlicher Folge veröffentlicht werden. Diese historisch-kritische Gesamtausgabe, die jetzt begonnen ist, bleibt in ihrer Anlage zweideutig:

1. Als historisch-kritische Gesamtausgabe, die alles und jedes Auffindbare bringt und vom Grundsatz der Vollständigkeit geleitet ist, gehört sie in die Reihe der Unternehmungen des 19. Jahrhunderts.
2. In der Art der biographisch-psychologischen Erläuterung und des gleichfalls vollständigen Aufspürens aller »Daten« über das »Leben« Nietzsches und die Meinungen seiner Zeitgenossen dazu, ist sie eine Ausgeburt der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit.

Nur in der wirklichen Bereitstellung des eigentlichen »Werkes« (1881–89) wird sie zukünftig sein, falls ihr diese Aufgabe gelingt. Diese Aufgabe und ihre Durchführung widerlegen das unter 1 und 2 Genannte und sind auch ohne jenes durchführbar. Niemals aber ist dieses Eigentliche zu leisten,

wenn wir nicht im Fragen Nietzsche als das Ende der abendländischen Metaphysik begriffen haben und zu der ganz anderen Frage nach der Wahrheit des Seins übergegangen sind.

Für den Handgebrauch in dieser Vorlesung ist die Ausgabe des »Willens zur Macht« empfehlenswert, die von A. Baeumler in Kröners Taschenausgaben besorgt wurde. Sie ist ein getreuer Nachdruck von Bd. XV und XVI der Gesamtausgabe mit einem verständigen Nachwort und einem knappen und guten Abriß der Lebensgeschichte Nietzsches. Außerdem hat Baeumler in derselben Sammlung einen Band herausgegeben, der betitelt ist »Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen«. Das Buch ist zur ersten Einarbeitung brauchbar. Für die Kenntnis der Lebensgeschichte Nietzsches bleibt immer wichtig die Darstellung durch seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche: »Das Leben Friedrich Nietzsche's«, 1895–1904. Aber wie alles Biographische ist auch diese Veröffentlichung großen Bedenken ausgesetzt.

Auf eine weitere Angabe und gar Besprechung des sehr verschiedenartigen Schrifttums über Nietzsche sei hier verzichtet, da nichts davon der Aufgabe dieser Vorlesung dienlich sein könnte. Wer nicht den Mut und die Ausdauer des Denkens aufbringt, mit Nietzsches Schriften selbst sich einzulassen, braucht auch nichts *über* ihn zu lesen.

Die Anführung der Stellen aus Nietzsches Werken erfolgt nach Band und Seitenzahl der Großoktavausgabe.

Die Stellen aus dem »Willen zur Macht« werden in dieser Vorlesung nicht nach der Seitenzahl irgendeiner Ausgabe angeführt, sondern nach der für alle Ausgaben gleichlaufenden Numerierung der einzelnen Stücke. Diese sind zumeist nicht einfache, halbfertige Bruchstücke und flüchtige Bemerkungen, sondern sorgfältig ausgearbeitete »Aphorismen«, wie man die einzelnen Aufzeichnungen Nietzsches zu nennen pflegt. Aber nicht jede kurze Aufzeichnung ist

schon ein Aphorismus, d. h. eine Aussage oder ein Spruch, der in sich rein abgegrenzt ist gegen alles Unwesentliche und nur Wesenhaftes eingrenzt. Nietzsche bemerkt einmal, er habe den Ehrgeiz, in einem kurzen Aphorismus das zu sagen, was andere in einem ganzen Buch – nicht sagen.

Pläne und Vorarbeiten zum »Hauptbau«

Bevor wir den Plan näher kennzeichnen, auf dem die jetzt vorliegende Ausgabe des »Willens zur Macht« beruht, und bevor wir die Stelle kennzeichnen, an der unser Fragen beginnen wird, seien einige Zeugnisse aus Nietzsches Briefen mitgeteilt, die auf die Entstehung der Vorarbeiten zu dem geplanten Hauptbau einiges Licht werfen und die Grundstimmung andeuten, aus der heraus die Arbeit kommt.

Am 7. April 1884 schreibt Nietzsche an seinen Freund Overbeck in Basel:

> »Die letzten Monate habe ich ›Welt-Historie‹ getrieben, mit Entzücken, obschon mit manchem schauerlichen Resultate. Habe ich Dir einmal Jacob Burckhardts Brief gezeigt, der mich mit der Nase auf die ›Welt-Historie‹ gestoßen hat? Falls ich den Sommer nach Sils Maria komme, so will ich eine Revision meiner Metaphysica und erkenntnistheoret. Ansichten vornehmen. Ich muß jetzt Schritt für Schritt durch eine ganze Reihe von Disziplinen hindurch, denn ich habe mich nunmehr entschlossen, die nächsten fünf Jahre zur Ausarbeitung meiner ›Philosophie‹ zu verwenden, für welche ich mir, durch meinen Zarathustra, eine Vorhalle gebaut habe.«

Es sei bei dieser Gelegenheit schon vermerkt, daß die landläufige Auffassung ein Irrtum ist, wonach Nietzsches »Also sprach Zarathustra« seine Philosophie in poetischer Form

bringen sollte, die Nietzsche aber dann, da der »Zarathustra« nicht wirkte, zur besseren Verständlichkeit in Prosa umschreiben wollte. In Wahrheit ist das geplante Hauptwerk »Der Wille zur Macht« ebenso dichterisch, wie der »Zarathustra« denkerisch ist. Das Verhältnis beider Werke bleibt das von Vorhalle und Hauptbau. Dabei erfolgten aber noch zwischen 1882 und 1888 wesentliche Schritte, die durch die bisherige Zusammenstellung der Nachlaßstücke völlig verborgen sind und den Einblick in den wesentlichen Bau von Nietzsches Metaphysik unmöglich machen.

Mitte Juni 1884 an die Schwester:

»Also das Gerüste zu meinem Haupt-Bau soll in diesem Sommer aufgerichtet werden; oder anders ausgedrückt: ich will das Schema zu meiner Philosophie und den Plan für die nächsten sechs Jahre in diesen nächsten Monaten aufzeichnen. Möchte meine Gesundheit dazu ausreichen!«

2. *September 1884 aus Sils Maria an seinen Freund und Helfer Peter Gast:*

»Ich bin überdies mit der Haupt-Aufgabe dieses Sommers, wie ich sie mir gestellt hatte, im Ganzen *fertig* geworden, — die nächsten sechs Jahre gehören der Ausarbeitung eines Schema's an, mit welchem ich meine ›Philosophie‹ umrissen habe. Es steht gut und hoffnungsvoll damit. Zarathustra hat einstweilen nur den ganz persönlichen Sinn, daß es mein ›Erbauungs- und Ermutigungsbuch‹ ist — im Übrigen dunkel und verborgen und lächerlich für Jedermann.«

2. *Juli 1885 an Overbeck:*

»Ich habe fast jeden Tag zwei bis drei Stunden diktiert, aber meine ›Philosophie‹, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist *nicht mehr* mitteilbar, zum Mindesten nicht durch Druck.«

Hier melden sich schon Zweifel an der Möglichkeit einer

werkhaften Gestaltung seiner Philosophie. Aber ein Jahr später ist er wieder zuversichtlich:

2. September 1886 an die Mutter und die Schwester:

»Für die nächsten vier Jahre ist die Ausarbeitung eines vierbändigen Hauptwerks angekündigt; der Titel ist schon zum Fürchten-machen: ›*Der Wille zur Macht.* Versuch einer Umwertung aller Werte‹. Dafür habe ich *Alles* nötig, Gesundheit, Einsamkeit, gute Laune, vielleicht eine Frau.«

Bei dieser Erwähnung seines Hauptbaues nimmt Nietzsche Bezug auf die Tatsache, daß auf dem Umschlag der in diesem Jahre erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse« das Werk mit dem genannten Titel als demnächst erscheinend angezeigt war. Außerdem schreibt Nietzsche in seiner 1887 erschienenen Schrift »Zur Genealogie der Moral« (III. Abhandlung, n. 27):

»ich verweise dafür [für die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals] auf ein Werk, das ich vorbereite: ***Der Wille zur Macht.*** *Versuch einer Umwertung aller Werte*«.

Nietzsche selber hat den Titel seines geplanten Werkes durch besonderen Fettdruck hervorgehoben.

15. September 1887 an Peter Gast:

»Ich schwankte, aufrichtig, zwischen Venedig und — *Leipzig:* letzteres zu gelehrten Zwecken, denn ich habe in Hinsicht auf das nunmehr zu absolvierende Hauptpensum meines Lebens noch viel zu lernen, zu fragen, zu lesen. Daraus würde aber kein ›Herbst‹, sondern ein *ganzer Winter* in Deutschland: und, Alles erwogen, rät mir meine Gesundheit für *dies* Jahr dringend noch von diesem gefährlichen Experimente ab. Somit läuft es auf Venedig und Nizza hinaus: — und auch, von Ihnen her geurteilt, brauche ich jetzt die tiefe Isolation mit mir zunächst noch dringlicher, als das Hinzulernen und Nachfragen in Bezug auf fünftausend einzelne Probleme.«

20. Dezember 1887 an Carl v. Gersdorff:

»In einem bedeutenden Sinn steht mein Leben gerade jetzt wie im *vollen Mittag:* eine Tür schließt sich, eine andre tut sich auf. Was ich nur in den letzten Jahren getan habe, war ein Abrechnen, Abschließen, Zusammenaddieren von Vergangenem, ich bin mit Mensch und Ding nachgerade fertig geworden und habe einen Strich darunter gezogen. *Wer* und was mir übrig bleiben soll, jetzt wo ich zur eigentlichen Hauptsache meines Daseins übergehen muß (überzugehen *verurteilt bin* . . .), das ist jetzt eine kapitale Frage. Denn, unter uns gesagt, die Spannung, in welcher ich lebe, der Druck einer großen Aufgabe und Leidenschaft, ist zu groß, als daß jetzt noch neue Menschen an mich herankommen könnten. Tatsächlich ist die Öde um mich ungeheuer; ich vertrage eigentlich nur noch die ganz Fremden und Zufälligen und, andrerseits, die von altersher und aus der Kindheit mir Zugehörigen. Alles andere ist abgebröckelt, oder auch *abgestoßen* worden (es gab viel Gewaltsames und Schmerzliches dabei —).«

Von einem bloßen »Hauptwerk« ist hier nicht mehr die Rede. Das sind schon die Vorzeichen des letzten Jahres seines Denkens, wo alles in einer übergroßen Helle um ihn steht und wo deshalb auch zugleich das Maßlose aus der Ferne andrängt. In diesem Jahre 1888 ändert sich der Werkplan vollständig. Als in den ersten Januartagen des Jahres 1889 der Wahnsinn Nietzsche befiel, schrieb er am 4. Januar als letztes Zeichen an den Freund und Helfer, den Komponisten Peter Gast, eine Postkarte folgenden Inhaltes:

»Meinem *maëstro Pietro. Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte.*«

Diese wenigen Zeugnisse können, obwohl Nietzsche darin sein Innerstes ausspricht, für uns zunächst nur ein äußeres

Anzeichen sein für die Grundstimmungen, in denen sich die Planungen des Werkes und die Vorarbeiten dazu bewegen. Es bedarf aber zugleich eines Hinweises auf die Pläne selbst und deren Wandel; auch das kann zunächst nur von außen her geschehen. Die Pläne und Entwürfe sind veröffentlicht in Band XVI, 413–467.

Es lassen sich in der Abfolge der Entwürfe drei Grundstellungen unterscheiden: die erste reicht zeitlich von 1882 bis 1883 (»Also sprach Zarathustra«); die zweite von 1885 bis 1887 (»Jenseits von Gut und Böse«, »Genealogie der Moral«), die dritte umfaßt die Jahre 1887 und 1888 (»Götzen-Dämmerung«; »Ecce homo«; »Antichrist«). Aber das sind nicht Stufen einer Entwicklung. Die drei Grundstellungen unterscheiden sich auch nicht nach ihrem Umfang; jede meint das Ganze der Philosophie, und in jeder sind jeweils die beiden anderen mitinbegriffen, doch in je verschiedener Weise der inneren Gestaltung und in verschiedener Lagerung der gestaltgebenden Mitte. Und allein die Frage nach dieser Mitte war es, was Nietzsche eigentlich »malträtierte«. Diese Frage war freilich nicht die äußere nach der gemäßen Zusammenfassung eines vorliegenden handschriftlichen Materials, es war, ohne daß Nietzsche es eigentlich zu wissen bekam und dahin vorstieß, die Frage der Selbstbegründung der Philosophie. Sie betrifft jenen Sachverhalt, daß, was die Philosophie ist und wie sie jeweils ist, sich nur aus ihr selbst bestimmt, daß aber diese Selbstbestimmung nur möglich ist, indem sie sich schon selbst begründet hat. Ihr eigenes Wesen kehrt sich immer gegen sie selbst, und je ursprünglicher eine Philosophie ist, um so reiner schwingt sie in dieser Kehre um sich selbst; um so weiter hinausgedrängt, bis an den Rand des Nichts, ist dann auch der Umkreis dieses Kreises.

Jede der drei Grundstellungen ist nun, wenn man scharf zusieht, durch einen vorherrschenden Titel gekennzeichnet.

Es ist kein Zufall, daß dabei die beiden jeweils als Haupttitel ausgeschlossenen Titel unter dem jeweiligen Haupttitel wieder vorkommen.

Die erste Grundstellung hat ihren Charakter durch den Haupttitel: »Philosophie der ewigen Wiederkunft.« mit dem Untertitel: »Ein Versuch der Umwertung aller Werte.« (XVI, 415). Ein hierher gehöriger Plan (S. 414) enthält als krönendes Schlußkapitel (5.) »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten Menschen*.« Daraus ist zugleich ersichtlich, daß der Gedanke der Macht, d. h. immer des Willens zur Macht, das Ganze vom Grund bis zur Spitze durchragt.

Die zweite Grundstellung ist geprägt durch den Titel: »Der Wille zur Macht« mit dem Untertitel: »Versuch einer Umwertung aller Werte.« Ein hierher gehöriger Plan (S. 424, Nr. 7) enthält als vierten Teil des Werkes: »Die ewige Wiederkunft.«

Die dritte Grundstellung macht den Titel, der in den beiden vorigen nur Untertitel war, zum Haupttitel (S. 435): »Umwertung aller Werte«. Die hierher gehörigen Pläne enthalten als vierten Teil die »Philosophie der ewigen Wiederkunft.« und als einen anderen, in seiner Stellung wechselnden Teil über die »Jasagenden«. Ewige Wiederkehr, Wille zur Macht, Umwertung, das sind die drei Leitworte, unter denen das Ganze des geplanten Hauptwerkes mit je verschiedener Lagerung steht.

Wenn wir nun nicht denkerisch eine Fragestellung entwikkeln, die imstande ist, die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die Lehre vom Willen zur Macht und diese beiden Lehren in ihrem innersten Zusammenhang einheitlich als Umwertung zu begreifen, und wenn wir nicht dazu übergehen, diese Grundfragestellung zugleich als eine im Gang der abendländischen Metaphysik notwendige zu fassen, dann

werden wir die Philosophie Nietzsches niemals fassen, und wir begreifen nichts vom 20. Jahrhundert und den künftigen Jahrhunderten, wir begreifen nichts von dem, was unsere metaphysische Aufgabe ist.

Die Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen gehört mit der Lehre vom Willen zur Macht aufs innigste zusammen. Das Einheitliche dieser Lehre sieht sich selbst geschichtlich als Umwertung aller bisherigen Werte.

Aber inwiefern gehören die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und die vom Willen zur Macht wesentlich zusammen? Diese Frage wird uns eingehender, und zwar als die entscheidende Frage, bewegen müssen; deshalb jetzt nur eine vordeutende Antwort.

Der Ausdruck »Wille zur Macht« nennt den Grundcharakter des Seienden; jegliches Seiende, das ist, ist, sofern es ist: Wille zur Macht. Damit wird ausgesagt, welchen Charakter das Seiende als Seiendes hat. Aber damit ist noch gar nicht die erste und eigentliche Frage der Philosophie beantwortet, sondern nur die letzte Vorfrage. Die entscheidende Frage ist für den, der überhaupt am Ende der abendländischen Philosophie noch philosophisch fragen kann und fragen muß, nicht mehr nur die, welchen Grundcharakter das Seiende zeige, wie das Sein des Seienden charakterisiert sei, sondern es ist die Frage: Was ist dieses Sein selbst? Es ist die Frage nach dem »Sinn des Seins«, nicht nur nach dem Sein des Seienden; und »Sinn« ist dabei genau in seinem Begriff umgrenzt als dasjenige, von woher und auf Grund wovon das Sein überhaupt als solches offenbar werden und in die Wahrheit kommen kann. Was

heute als Ontologie angeboten wird, hat mit der eigentlichen Seinsfrage nichts zu tun. Es ist ein sehr gelehrtes und sehr scharfsinniges Zergliedern und Gegeneinander-ausspielen der überkommenen Begriffe.

Was und wie ist der Wille zur Macht selbst? Antwort: Die ewige Wiederkehr des Gleichen.

Ist es ein Zufall, daß diese Lehre durch alle Pläne des philosophischen Hauptwerkes hindurch ständig und an entscheidender Stelle wiederkehrt? Was mag es bedeuten, wenn Nietzsche in einem Plan, der einfach den Titel trägt »Die ewige Wiederkunft.« (XVI, 414), den ersten Teil ansetzt unter dem Titel: »Der schwerste Gedanke.«? Allerdings, die Frage nach dem Sein ist der schwerste Gedanke der Philosophie, weil es ihr innerster und äußerster zugleich ist, der Gedanke, mit dem sie steht und fällt.

Wir hörten: Der Grundcharakter des Seienden ist Wille zur Macht, Wollen, also Werden. Und dennoch, gerade dabei bleibt Nietzsche nicht stehen, wie man gewöhnlich meint, wenn man ihn mit Heraklit zusammenstellt. Vielmehr sagt Nietzsche an einer Stelle, die ausdrücklich als zusammengreifende Überschau kenntlich gemacht ist, folgendes (»Der Wille zur Macht«, n. 617): »*Rekapitulation:* Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht.*« Dies sagt: Das Werden *ist* nur, wenn es im Sein als Sein gegründet ist: »Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung.*« Nietzsche denkt mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkunft in seiner Weise nur den Gedanken, der verhüllt, aber als der eigentlich treibende, die ganze abendländische Philosophie durchherrscht. Nietzsche denkt den Gedanken so, daß er mit seiner Metaphysik an den Anfang der abendländischen Philosophie zurückkommt — deutlicher gesprochen: an den Anfang, wie ihn die abend-

ländische Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte zu sehen sich gewöhnte, welche Gewöhnung auch Nietzsche mitmacht, trotz seiner sonst ursprünglichen Erfassung der vorsokratischen Philosophie.

In der öffentlichen und alltäglichen Vorstellung gilt Nietzsche als der Revolutionär, der verneint, zerstört und prophezeit – gewiß, das alles gehört zu seinem Bild; es ist auch keine Rolle, die er nur spielte, sondern eine innerste Notwendigkeit seines Zeitalters. Aber das Wesentliche des Revolutionärs ist nicht die Umwendung als solche, sondern daß er in der Umwendung das Entscheidende und Wesenhafte ans Licht bringt. In der Philosophie sind dies jedesmal die wenigen großen Fragen. Nietzsche denkt und betrachtet, wenn er auf dem »Gipfel der Betrachtung« den »schwersten Gedanken« denkt, das Sein, d. h. den Willen zur Macht, als ewige Wiederkehr. Was heißt dies – ganz weit und wesentlich genommen? Ewigkeit nicht als ein stehenbleibendes Jetzt, auch nicht als eine ins Endlose abrollende Abfolge des Jetzt, sondern als das in sich selbst zurückschlagende Jetzt: was ist dies anderes als das verborgene Wesen der Zeit? Das Sein, den Willen zur Macht, als ewige Wiederkunft denken, den schwersten Gedanken der Philosophie denken, heißt, das Sein als Zeit denken. Nietzsche dachte diesen Gedanken, aber er dachte ihn noch nicht als *Frage* von Sein und Zeit. Auch Platon und Aristoteles dachten diesen Gedanken, wenn sie das Sein als οὐσία (Anwesenheit) begriffen, aber sie dachten ihn sowenig wie Nietzsche als Frage.

Wenn wir sie fragen, meinen wir nicht klüger zu sein als Nietzsche und die abendländische Philosophie, die Nietzsche »nur« zu Ende denkt. Wir wissen, daß der schwerste Gedanke der Philosophie nur noch schwerer geworden ist, daß der Gipfel der Betrachtung noch nicht erstiegen, vielleicht überhaupt noch gar nicht entdeckt ist.

Wenn wir Nietzsches Willen zur Macht, d. h. seine Frage nach dem Sein des Seienden in die Blickbahn der Frage nach »Sein und Zeit« bringen, dann heißt dies allerdings auch nicht, Nietzsches Werk werde auf ein Buch mit dem Titel »Sein und Zeit« bezogen und nach dem, was in diesem Buch steht, gedeutet und gemessen. Dieses Buch selbst kann nur danach abgeschätzt werden, wie weit es der von ihm aufgeworfenen Frage gewachsen ist und wie weit nicht. Einen anderen Maßstab gibt es nicht als die Frage selbst; nur diese Frage, nicht das Buch, ist wesentlich, das überdies nur bis an die Schwelle der Frage führt, noch nicht in sie selbst.

Wer den Gedanken der ewigen Wiederkehr nicht als das philosophisch eigentlich zu Denkende mit dem Willen zur Macht zusammendenkt, begreift auch nicht den metaphysischen Gehalt der Lehre vom Willen zur Macht hinreichend in seiner ganzen Tragweite. Allerdings liegt der Zusammenhang zwischen der ewigen Wiederkehr als der höchsten Bestimmung des Seins und dem Willen zur Macht als dem Grundcharakter alles Seienden nicht auf der Hand. Deshalb spricht Nietzsche vom »schwersten Gedanken« und vom »Gipfel der Betrachtung«. Dies alles hindert nicht, daß die heutige Nietzscheauslegung die Lehre von der ewigen Wiederkehr um ihre eigentliche philosophische Bedeutung bringt und so sich selbst von einem fruchtbaren Begreifen der Metaphysik Nietzsches endgültig ausschließt. Es seien zwei voneinander unabhängige Zeugen für eine solche Behandlung der Wiederkunftslehre innerhalb der Philosophie Nietzsches angeführt: *A. Baeumler*, »Nietzsche. Der Philosoph und Politiker«, 1931, und *K. Jaspers*, »Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens«, 1936. Bei beiden Autoren ist diese ablehnende, d. h. für uns mißdeutende Stellungnahme zur Lehre von der ewigen Wiederkehr von verschiedener Art und hat auch einen je verschiedenen Grund.

Baeumler gibt das, was Nietzsche den schwersten Gedanken und den Gipfel der Betrachtung nennt, für eine ganz persönliche »religiöse« Überzeugung Nietzsches aus und sagt: »Es kann nur eins gelten: entweder die Lehre von der ewigen Wiederkunft oder die Lehre des Willens zur Macht.« (S. 80) Dieser Entscheid soll durch folgende Überlegung begründet sein: Wille zur Macht ist Werden, das Sein wird als Werden gefaßt; das ist die alte Lehre des Heraklit vom Fluß der Dinge, es ist auch Nietzsches eigentliche Lehre. Sein Gedanke von der ewigen Wiederkehr muß den unbegrenzten Fluß des Werdens leugnen. Dieser Gedanke bringt einen Widerspruch in die Metaphysik Nietzsches. Also kann nur entweder die Lehre vom Willen zur Macht oder die von der ewigen Wiederkehr Nietzsches Philosophie bestimmen. Baeumler sagt (S. 80): »In Wahrheit ist dieser Gedanke, von Nietzsches *System* aus gesehen, ohne Belang.« Und S. 82 meint er: »Eine Ägyptisierung der heraklitischen Welt vollbringt nun auch der Religionsstifter Nietzsche.« Darnach bedeutet die Lehre von der ewigen Wiederkehr ein Stillstehen des Werdens. Baeumler setzt bei diesem Entscheid voraus, Heraklit lehre den ewigen Fluß der Dinge im Sinne des Immer-weiter. Wir wissen seit einiger Zeit, daß diese Auffassung von Heraklits Lehre ungriechisch ist. Ebenso fraglich wie diese Deutung Heraklits ist aber, ob Nietzsches Wille zur Macht ohne weiteres als Werden im Sinne des Fortfließens genommen werden darf. Schließlich ist dieser Begriff des Werdens so oberflächlich, daß wir ihn Nietzsche nicht ohne weiteres zutrauen dürfen. Daraus ergibt sich zunächst, daß nicht notwendig ein Widerspruch besteht zwischen dem Satz: Sein ist Werden, und dem Satz: das Werden ist Sein. Genau das ist die Lehre Heraklits. Aber gesetzt, es bestehe ein Widerspruch zwischen beiden Lehren – der Lehre vom Willen zur Macht und der Lehre von der ewigen Wiederkehr –: seit Hegel wis-

sen wir, daß ein Widerspruch nicht notwendig ein Beweis gegen die Wahrheit eines metaphysischen Satzes ist, sondern ein Beweis dafür. Wenn ewige Wiederkehr und Wille zur Macht sich also widersprechen, dann ist vielleicht dieser Widerspruch gerade die Aufforderung, diesen schwersten Gedanken zu *denken*, statt ins »Religiöse« zu flüchten. Aber selbst zugegeben, es liege ein unaufhebbarer Widerspruch vor und der Widerspruch zwinge zu einer Entscheidung: entweder Wille zur Macht oder ewige Wiederkehr, warum entscheidet sich Baeumler dann gegen Nietzsches schwersten Gedanken und Gipfel der Betrachtung und für den Willen zur Macht? Die Antwort ist einfach: Baeumlers Überlegungen über das Verhältnis der beiden Lehren dringen von keiner Seite her in den Bereich wirklichen Fragens, sondern die Lehre von der ewigen Wiederkehr, worin er einen Ägyptizismus befürchtet, geht gegen seine Auffassung vom Willen zur Macht, den er trotz der Rede von Metaphysik nicht metaphysisch begreift, sondern politisch ausdeutet. Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr widerstreitet Baeumlers Auffassung von der Politik. Also ist diese Lehre für das System Nietzsches »ohne Belang«. Diese Nietzscheauslegung ist um so merkwürdiger, als Baeumler zu den Wenigen gehört, die gegen die psychologisch-biologistische Deutung Nietzsches durch Klages angehen.

Die zweite Auffassung von Nietzsches Wiederkunftslehre ist diejenige von Karl Jaspers. Zwar geht Jaspers ausführlicher auf Nietzsches Lehre ein, und er sieht, daß hier ein entscheidender Gedanke Nietzsches vorliegt. Aber Jaspers bringt diesen Gedanken trotz der Rede vom Sein nicht in den Bereich der Grundfrage der abendländischen Philosophie und damit auch nicht in den wirklichen Zusammenhang mit der Lehre vom Willen zur Macht. Für Baeumler ist die Lehre von der ewigen Wiederkehr mit der politischen Auslegung Nietzsches

unvereinbar; für Jaspers ist es nicht möglich, die Lehre als sachhaltige Frage ernst zu nehmen, weil es nach ihm in der Philosophie keine Wahrheit des Begriffes und des begrifflichen Wissens gibt.

Aber wenn nun die Lehre von der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche die innerste Mitte des metaphysischen Denkens ausmacht, ist es dann nicht irrig oder doch einseitig, die Zusammenstellung der Vorarbeiten zum philosophischen Hauptwerk unter den Plan zu bringen, der den »Willen zur Macht« als maßgebenden Titel führt?

Es zeugt von einem großen Verständnis der Herausgeber, daß aus den drei Grundstellungen innerhalb der Planung die mittlere herausgegriffen wurde. Denn auch für Nietzsche selbst mußte die entscheidende Anstrengung zunächst dahin gehen, erst einmal durch das Ganze des Seienden hindurch dessen Grundcharakter als Willen zur Macht sichtbar zu machen. Dieses war ihm aber nie das Letzte, sondern ständig mußte, wenn Nietzsche der Denker war, der er ist, der Aufweis des Willens zur Macht im Denken des Seins des Seienden, d. h. für ihn: der ewigen Wiederkehr des Gleichen, kreisen.

Aber zugestanden, die Herausgabe der Vorarbeiten zum Hauptwerk unter dem leitenden Hinblick auf den Willen zur Macht sei die bestmögliche, wir haben mit dieser Ausgabe doch nur etwas Nachträgliches vor uns. Was aus diesen Vorarbeiten geworden wäre, wenn sie Nietzsche selber in das von ihm geplante Hauptwerk hätte verwandeln können, weiß niemand. Dennoch ist das, was uns heute zugänglich bleibt, so wesentlich und reich und auch von Nietzsche aus gesehen so endgültig, daß die Voraussetzungen zu dem gegeben sind, worauf es allein ankommt: Nietzsches eigentliches philosophisches Denken wirklich zu denken. Das wird um so sicherer gelingen, je weniger wir uns an die Reihenfolge der einzelnen Stücke halten, wie sie in der nachträglichen buch-

mäßigen Zusammenstellung vorliegt. Denn diese Anordnung der einzelnen Stücke und Aphorismen innerhalb der von Nietzsche selbst stammenden Einteilungsschemata ist willkürlich und nicht wesentlich. Es kommt darauf an, aus der Denkbewegung des Fragens der eigentlichen Fragen heraus die einzelnen Stücke durchzudenken. Wir werden daher – an der Anordnung des vorhandenen Textes gemessen – innerhalb der einzelnen Abschnitte hin und her springen. Auch dabei ist eine Willkür in gewissen Grenzen unvermeidlich. Doch bei all dem bleibt entscheidend, Nietzsche selbst zu hören, mit ihm, durch ihn hindurch *und so zugleich gegen ihn*, aber *für* die eine einzige und gemeinsame innerste Sache der abendländischen Philosophie zu fragen. Solche Arbeit ist nur durch Beschränkung zu leisten. Aber es kommt darauf an, wohin die Beschränkung verlegt wird. Diese Beschränkung schließt nicht aus, sondern erwartet und fordert, daß Sie das, was in der Vorlesung nicht ausdrücklich behandelt wird, im Sinne und in der Art des hier geübten Vorgehens mit der Zeit anhand des Buches »Der Wille zur Macht« durcharbeiten.

Der Aufbau des »Hauptwerks« Nietzsches Denkweise als Umkehren

Nietzsches metaphysische Grundstellung sei durch zwei Sätze bestimmt:
Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist »der Wille zur Macht«. Das Sein ist »die ewige Wiederkehr des Gleichen«. Wenn wir Nietzsches Philosophie am Leitfaden der beiden Sätze fragend durchdenken, gehen wir über die Grundstellung Nietzsches und der Philosophie vor ihm hinaus. Aber dieses Hinausgehen erlaubt erst, auf Nietzsche zurückzukommen. Das soll durch eine Auslegung des »Willens zur Macht« geschehen.

Der von Nietzsche selbst entworfene und sogar datierte Plan (17. März 1887), den die buchmäßige Ausgabe zugrunde legt, zeigt folgende Gestalt (XVI, 421):

DER WILLE ZUR MACHT

Versuch einer Umwertung aller Werte.

I. Buch: *Der europäische Nihilismus.*
II. Buch: *Kritik der höchsten Werte.*
III. Buch: *Prinzip einer neuen Wertsetzung.*
IV. Buch: *Zucht und Züchtung.*

Unser Fragen setzt sogleich beim dritten Buch ein und beschränkt sich auf dieses. Schon der Titel dieses III. Buches, »Prinzip einer neuen Wertsetzung«, zeigt an, daß hier das Grundlegende und Aufbauende zur Sprache gebracht werden soll.

Darnach kommt es für Nietzsche in der Philosophie auf eine Wertsetzung an, das meint, auf die Ansetzung des obersten Wertes, nach dem sich und von dem her sich bestimmt, wie alles Seiende sein soll. Der oberste Wert ist jenes, worauf es bei allem Seienden, sofern es ein Seiendes sein soll, ankommen muß. Eine »neue« Wertsetzung wird daher gegenüber der alten und altgewordenen einen anderen Wert setzen, der künftig bestimmend sein soll. Daher ist im II. Buch eine Kritik der bisherigen höchsten Werte vorausgeschickt. Gemeint sind dabei die Religion, und zwar die christliche, die Moral und die Philosophie. Nietzsches Rede- und Schreibweise ist hier oft ungenau und mißverständlich; denn Religion, Moral und Philosophie sind nicht selbst die höchsten Werte, sondern die Grundweisen der Ansetzung und Durchsetzung der höchsten Werte. Nur deshalb können sie mittelbar selbst als »höchste Werte« gelten und angesetzt werden.

Die Kritik der bisherigen höchsten Werte ist nicht einfach

eine Widerlegung derselben als unwahrer, sondern ist die Aufweisung ihres Ursprungs aus Setzungen, die gerade das bejahen müssen, was durch die angesetzten Werte verneint werden soll. Kritik der bisherigen höchsten Werte heißt daher eigentlich: Aufhellung des fragwürdigen Ursprungs der zugehörigen Wertsetzungen und somit Nachweis der Fragwürdigkeit dieser Werte selbst. Dieser Kritik im II. Buch ist eine Darstellung des europäischen Nihilismus im I. Buch vorausgeschickt. Das Werk soll demnach beginnen mit einer umfassenden Darstellung der von Nietzsche erstmals in dieser Schärfe und Tragweite erkannten Grundtatsache der abendländischen Geschichte, des Nihilismus. Nihilismus ist für Nietzsche nicht eine Weltanschauung, die irgendwo und irgendwann aufkommt, sondern ist der Grundcharakter des Geschehens in der abendländischen Geschichte. Auch da und gerade da, wo der Nihilismus nicht als Lehre oder Forderung vertreten wird, sondern scheinbar sein Gegenteil, ist er am Werk. Nihilismus heißt: Die obersten Werte entwerten sich. Das will sagen: Was im Christentum, in der Moral seit der Spätantike, in der Philosophie seit Platon als die maßgebenden Wirklichkeiten und Gesetze angesetzt wurde, verliert seine verbindliche, und d. h. für Nietzsche immer: seine schöpferische Kraft. Der Nihilismus ist für Nietzsche niemals eine bloße Tatsache seiner nächsten Gegenwart und auch nicht nur des 19. Jahrhunderts. Der Nihilismus beginnt bereits in den vorchristlichen Jahrhunderten und endet nicht mit dem 20. Jahrhundert. Dieser geschichtliche Vorgang wird noch die nächsten Jahrhunderte erfüllen, auch dann und gerade dann, wenn eine Gegenwehr einsetzt. Nihilismus ist aber für Nietzsche auch niemals nur Zerfall, Unwert und Zerstörung, sondern eine Grundart der geschichtlichen Bewegung, die auf weiten Strecken einen gewissen schöpferischen Aufstieg nicht ausschließt, vielmehr braucht und fördert. »Korrup-

tion«, »physiologische Entartung« und dergleichen sind nicht Ursachen des Nihilismus, sondern bereits seine Folgen. Er läßt sich daher auch nicht durch Beseitigung dieser Zustände überwinden. Die Überwindung wird höchstens verzögert, wenn die Gegenwehr sich nur auf diese Schäden und ihre Beseitigung richtet. Es gehört ein sehr tiefes Wissen und ein noch tieferer Ernst dazu, um das zu begreifen, was Nietzsche mit Nihilismus bezeichnet.

Gemäß der notwendigen Zugehörigkeit zu dieser Bewegung der abendländischen Geschichte und zufolge der unumgänglichen Kritik der bisherigen Wertsetzungen ist die *neue* Wertsetzung notwendig eine *Um*wertung aller Werte. Deshalb bezeichnet der Untertitel, der in der letzten Phase von Nietzsches Philosophie zum Haupttitel wird, den allgemeinen Charakter der Gegenbewegung zum Nihilismus *innerhalb* des Nihilismus. Keine geschichtliche Bewegung kann aus der Geschichte herausspringen und schlechthin von vorne anfangen. Sie ist um so geschichtlicher, d. h. sie gründet um so ursprünglicher Geschichte, je eher sie das Bisherige aus der Wurzel überwindet, sofern sie im Wurzelbereich eine neue Ordnung schafft. Die große Erfahrung aus der Geschichte des Nihilismus ist es nun, daß alle Wertsetzungen kraftlos bleiben, wenn ihnen nicht die entsprechende Grundhaltung des Wertens und die entsprechende Denkweise entgegenkommen.

Jede Wertsetzung im wesentlichen Sinne muß nicht nur ihre Möglichkeiten ausbilden, um überhaupt »verstanden« zu werden, sie muß zugleich und im voraus jene züchten, die der neuen Wertsetzung die neue Haltung entgegenbringen, um sie in die Zukunft zu tragen. Die neuen Bedürfnisse und Ansprüche müssen gezüchtet werden. Und dieser Vorgang verbraucht gleichsam das Meiste der Zeit, die geschichtlich den Völkern beschieden ist. Die großen Zeitalter sind, weil sie groß sind, in der Häufigkeit meist einzig und in

der Dauer sehr kurz; so wie die größten Zeiten des einzelnen Menschen im einzigen Augenblick zusammengehen. Eine neue Wertsetzung schließt in sich die Schaffung und Festigung der Bedürfnisse und Forderungen, die den neuen Werten entgegenkommen. Daher soll das Werk in dem IV. Buch: »Zucht und Züchtung« seinen Abschluß finden.

Gleichfalls eine Grunderfahrung aus der Geschichte der Wertsetzungen ist es aber, zu wissen, daß auch die Setzung der obersten Werte sich nicht mit einem Schlag ergibt, daß niemals die ewige Wahrheit über Nacht am Himmel erscheint und daß keinem Volk in der Geschichte jemals seine Wahrheit in den Schoß gefallen ist. Jene, die die obersten Werte setzen, die Schaffenden, voran die neuen Philosophen, müssen nach Nietzsche Versuchende sein; sie müssen Wege gehen und Bahnen aufbrechen, mit dem Wissen, daß sie nicht *die* Wahrheit haben. Aus solchem Wissen folgt aber keineswegs, daß sie ihre Begriffe nur für Spielmarken ansehen und beliebig gegen beliebige andere austauschen dürften; es folgt das Gegenteil: die Härte und Verbindlichkeit des Denkens muß eine Gründung in den Sachen selbst erfahren, wie sie die bisherige Philosophie nicht kannte. Denn nur so wird die Möglichkeit geschaffen, daß eine Grundstellung gegen die andere sich behauptet und der Streit ein wirklicher Streit und so der wirkliche Ursprung der Wahrheit wird. Die neuen Denker müssen Versuchende sein, d. h. sie müssen das Seiende selbst hinsichtlich seines Seins und seiner Wahrheit fragend auf die Probe stellen und in die Versuchung bringen. Wenn daher Nietzsche im Untertitel zu seinem Werk schreibt: »*Versuch*« einer Umwertung aller Werte, so ist das nicht eine Redensart, um eine Bescheidenheit auszudrücken und anzudeuten, das Vorgelegte sei noch unvollkommen, es meint nicht »Essay« im literarischen Sinne, sondern meint mit klarem Wissen die Grundhaltung des neuen Fragens aus der Gegen-

bewegung gegen den Nihilismus. »— *Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit daran zu Grunde! Wohlan!« (XII, 410)

»Wir neuen Philosophen aber, wir beginnen nicht nur mit der Darstellung der tatsächlichen Rangordnung und Wert-Verschiedenheit der Menschen, sondern wir wollen auch gerade das Gegenteil einer Anähnlichung, einer Ausgleichung: wir lehren die Entfremdung in jedem Sinne, wir reißen Klüfte auf, wie es noch keine gegeben hat, wir wollen, daß der Mensch böser werde als er je war. Einstweilen leben wir noch selber einander fremd und verborgen. Es wird uns aus vielen Gründen nötig sein, Einsiedler zu sein und selbst Masken vorzunehmen — wir werden folglich schlecht zum Suchen von unsresgleichen taugen. Wir werden allein leben und wahrscheinlich die Martern aller sieben Einsamkeiten kennen. Laufen wir uns aber über den Weg, durch einen Zufall, so ist darauf zu wetten, daß wir uns verkennen oder wechselseitig betrügen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 988)

Das Vorgehen Nietzsches, seine Denkweise im Vollzug der neuen Wertsetzung ist ein ständiges Umkehren. Wir werden genug Gelegenheit finden, diese Umkehrungen eingehender durchzudenken. Zur Verdeutlichung seien jetzt nur zwei Beispiele angeführt. Schopenhauer deutet das Wesen der Kunst als »Quietiv des Lebens«, als solches, was das Leben in seiner Erbärmlichkeit und seinen Leiden beruhigt, was den Willen, dessen Drang eben das Elend des Daseins erwirkt, aushängt. Nietzsche kehrt um und sagt: die Kunst ist das »*Stimulans*« des Lebens, solches, was das Leben aufreizt und steigert. »Das, was ewig zum Leben, zum ewigen Leben *drängt*...« (XIV, 370). »Stimulans« ist die offensichtliche Umkehrung von »Quietiv«.

Ein zweites Beispiel. Auf die Frage: Was ist Wahrheit? antwortet Nietzsche: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne

welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (»Der Wille zur Macht«, n. 493) »›Wahrheit‹: das bezeichnet innerhalb meiner Denkweise nicht notwendig einen Gegensatz zum Irrtum, sondern in den grundsätzlichsten Fällen nur eine Stellung verschiedner Irrtümer zueinander« (n. 535). Es wäre freilich höchst oberflächlich gedacht, wollte man nach solchen Sätzen erklären: also gilt für Nietzsche alles, was ein Irrtum ist, für wahr. Nietzsches Satz – die Wahrheit ist der Irrtum, und der Irrtum ist die Wahrheit – läßt sich nur begreifen aus seiner Grundstellung gegenüber der gesamten abendländischen Philosophie seit Platon. Wenn wir dies begriffen haben, dann klingt der Satz schon weniger befremdlich. Nietzsches Verfahren der Umkehrung geht zuweilen bis zur bewußten Sucht, wenn nicht gar Geschmacklosigkeit. Mit Bezug auf das Sprichwort: »Wer zuletzt lacht, lacht am besten«, sagt er in der Umkehrung (VIII, 67): »Und wer heute am besten lacht, lacht auch zuletzt.« Gegenüber dem »nicht sehen und doch glauben« spricht er vom »sehen und doch nicht glauben«. Er nennt es »die erste Tugend des Erkennenden«, dessen »größter Versucher« »der Augenschein« sei (XII, 241).

Man braucht nicht allzu weit in Nietzsches Denken eingedrungen zu sein, um sein Verfahren der Umkehrung überall und leicht festzustellen. Auf Grund dieser Feststellung hat man sich einen grundsätzlichen Einwand gegen Nietzsches Vorgehen und damit gegen seine ganze Philosophie zurechtgelegt: Das Umkehren ist nur ein Verneinen, durch die Beseitigung der bisherigen Ordnung der Werte entstehen noch keine neuen. Bei Einwänden dieser Art ist es immer gut, mindestens versuchsweise anzunehmen, daß der bedachte Philosoph am Ende selbst so scharfsinnig war, sich solche Bedenken vorzulegen. Nietzsche hat nicht nur gemeint, daß

durch Umkehrung eine neue Wertordnung entstehe, er hat ausdrücklich gesagt, daß dadurch eine Ordnung *»von selbst«* entstehe. Nietzsche sagt: »Ist auf diese Weise die Tyrannei der bisherigen Werte gebrochen, haben wir die ›wahre Welt‹ abgeschafft, so wird eine neue Ordnung der Welt von selbst folgen müssen.« Durch bloßes Abschaffen soll ein Neues von selbst kommen! Ist Nietzsche diese Meinung zuzutrauen, oder bedeutet das Abschaffen und das Umkehren doch noch und zuvor etwas anderes, als man sich mit Hilfe der Alltagsbegriffe darunter vorstellt?

Welches ist das Prinzip der neuen Wertsetzung?

Es ist wichtig, über diese Überschrift des III. Buches, auf das wir uns beschränken, vorher im allgemeinen ins klare zu kommen. Prinzip kommt von principium, Anfang. Der Begriff entspricht dem, was die Griechen ἀρχή nannten: dasjenige, von wo aus sich etwas bestimmt zu dem, was es ist und wie es ist. Prinzip: das ist der Grund, auf dem etwas steht und wodurch es in seinem ganzen Bau und Wesen durchherrscht und geleitet wird. Prinzipien fassen wir auch als Grundsätze. Aber Grundsätze sind nur deshalb – also abgeleiteterweise – »Prinzipien«, weil sie und sofern sie etwas als den Grund für anderes in einem Satz setzen. Ein Satz als Satz kann niemals Prinzip sein. Prinzip einer neuen Wertsetzung ist jenes, worin das Wertsetzen als solches seinen tragenden und leitenden Grund hat. Prinzip einer neuen Wertsetzung ist ein solcher Grund, der das Wertsetzen gegenüber dem bisherigen zu einem neuen macht. Das Wertsetzen soll ein neues sein, also nicht nur das, was als Wert gesetzt wird, sondern vor allem anderen die Weise, wie überhaupt die Werte gesetzt werden. Wenn man gegen Nietzsche einwendet, er sei im Grunde unschöpferisch gewesen und habe eigentlich doch keine neuen Werte gesetzt, so bedarf dieser Einwand zunächst der Überprüfung. Aber wie sie auch aus-

fallen mag, der Einwand selbst trifft nicht das, was Nietzsche eigentlich und vor allem anderen wollte: die Weise, wie die Werte gesetzt werden, neu begründen, einen neuen Grund dafür legen. Die Überschrift des dritten Buches »Prinzip der neuen Wertsetzung« muß daher, will man etwas von dem begreifen, was hier gedacht wird, im folgenden Sinne gelesen werden: Der neue Grund, aus dem die Weise und Art des Wertsetzens künftig entspringt, auf dem sie ruht. Wie ist dieser Grund zu fassen?

Wenn es sich in dem Werk, wie der Titel sagt, um den Willen zur Macht handelt und wenn das dritte Buch das Grundlegende und Aufbauende bringen soll, dann kann dieses Prinzip der neuen Wertsetzung nur der Wille zur Macht sein. Wie ist dies zu verstehen? Wir sagten vorläufig: Der Wille zur Macht nennt den Grundcharakter alles Seienden; er meint dasjenige, *was* am Seienden das eigentlich Seiende ausmacht. Nun läuft Nietzsches entscheidende Überlegung so: Wenn das festgesetzt werden muß, was eigentlich sein soll, was demzufolge werden muß, so kann dieses sich nur dann bestimmen, wenn zuvor Wahrheit und Klarheit darüber besteht, was *ist* und was das *Sein* ausmacht. Wie soll anders sonst bestimmt werden können, was sein soll?

Im Sinne dieser allgemeinsten Überlegung, deren endgültige Haltbarkeit noch offen bleibe, sagt Nietzsche: »Aufgabe: die Dinge *sehen, wie sie sind!*« (XII, 13) »Meine Philosophie — den Menschen aus dem *Schein* herauszuziehen und auf *jede* Gefahr hin! Auch keine Furcht vor dem Zugrundegehen des Lebens!« (ebd. S. 18) Und schließlich: »Weil ihr über das, was ist, lügt, darum entsteht euch nicht der Durst nach dem, was werden soll.« (XII, 279)

Die Aufweisung des Willens zur Macht als Grundcharakter des Seienden soll die Lüge in der Erfahrung und Auslegung des Seienden beseitigen. Aber nicht nur dies. Damit

soll auch das Prinzip gegründet, der Grund gelegt werden, von woher die Wertsetzung entspringt, worin sie gewurzelt bleiben muß; denn »Wille zur Macht« ist in sich selbst schon ein Schätzen und Wertesetzen. Wenn das Seiende als Wille zur Macht begriffen ist, dann wird ein Sollen überflüssig, das zuerst über dem Seienden aufgehängt werden müßte, damit sich das Seiende an ihm messe. Wenn das Leben selbst Wille zur Macht ist, dann ist es selbst der Grund, das principium der Wertsetzung. Dann bestimmt nicht ein Sollen das Sein, sondern das Sein ein Sollen. »Wenn wir von Werten reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns, Werte anzusetzen; das Leben selbst wertet durch uns, *wenn* wir Werte setzen . . .« (VIII, 89)
Das Prinzip der neuen Wertsetzung herausstellen, heißt daher zunächst, den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden durch alle seine Gebiete und Kreise hindurch nachweisen. Im Hinblick auf diese Aufgabe haben die Herausgeber des »Willens zur Macht« dieses dritte Buch in 4 Abschnitte unterteilt:

I. Der Wille zur Macht als Erkenntnis.
II. Der Wille zur Macht in der Natur.
III. Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum.
IV. Der Wille zur Macht als Kunst.

Für diese Unterteilung konnten mehrfache Anweisungen Nietzsches benützt werden. Einmal der Plan I, 7 von 1885 (XVI, 415): »Der Wille zur Macht. Versuch einer Auslegung alles Geschehens. Vorrede über die drohende ›Sinnlosigkeit‹. Problem des Pessimismus.« Dann folgt untereinander aufgereiht: »Logik. Physik. Moral. Kunst. Politik.« Dies sind die üblichen Disziplinen der Philosophie; es fehlt nur, und das nicht zufällig, die spekulative Theologie. Es ist für die entscheidende Stellungnahme zu Nietzsches Auslegung des

Seienden als Willen zur Macht von Wichtigkeit, zu wissen, daß er das Seiende als Ganzes im vorhinein in den Blickbahnen der überlieferten Disziplinen der Schulphilosophie sah.

Als weitere Hilfe für die Verteilung der in der Handschrift vorliegenden Aphorismen auf die genannten Kapitel kam ein Verzeichnis in Betracht, in dem Nietzsche selbst 372 Aphorismen numerierte und auf einzelne Bücher, allerdings eines späteren Planes III, 6 (XVI, 424), verteilte. Das Verzeichnis ist abgedruckt in XVI, 454–467; es stammt aus dem Jahre 1888.

Die Anlage des III. Buches des »Willens zur Macht«, wie sie heute vorliegt, ist demnach so gut begründet, als dies auf Grund des handschriftlichen Bestandes überhaupt möglich ist.

Wir beginnen aber die Auslegung des III. Buches nicht mit dem ersten Kapitel »Der Wille zur Macht als Erkenntnis«, sondern mit dem vierten und letzten: »Der Wille zur Macht als Kunst.«

Dieses Kapitel umfaßt die Aphorismen Nr. 794 bis 853. Warum wir mit diesem Kapitel beginnen, wird sich alsbald aus seinem Inhalt ergeben. Die nächste Aufgabe muß sein, zu fragen: Wie sieht und bestimmt Nietzsche das Wesen der Kunst? Kunst ist, wie schon die Überschrift des Kapitels anzeigt, eine Gestalt des Willens zur Macht. Wenn Kunst eine Gestalt des Willens zur Macht ist und wenn die Kunst innerhalb des Ganzen des Seins für uns in einer ausgezeichneten Weise zugänglich ist, dann muß sich aus der Nietzscheschen Auffassung der Kunst am ehesten begreifen lassen, was Wille zur Macht heißt. Damit aber dieser Ausdruck »Wille zur Macht« nicht längerhin ein bloßes Wort bleibe, soll die Auslegung des IV. Kapitels durch eine vorgreifende Betrachtung gekennzeichnet werden, indem wir fragen:

1. Was meint Nietzsche mit diesem Ausdruck? 2. Warum darf es nicht befremden, daß der Grundcharakter des Seienden als *Wille* bestimmt wird?

Das Sein des Seienden als Wille in der überlieferten Metaphysik

Um mit der letztgenannten Frage zu beginnen: Die Auffassung des Seins alles Seienden als Wille liegt in der Linie der besten und größten Überlieferung der deutschen Philosophie. Wenn wir von Nietzsche her rückwärts blicken, treffen wir unmittelbar auf Schopenhauer. Dessen Hauptwerk, das für Nietzsche zunächst ein Anstoß zur Philosophie und langsam schließlich zum Stein des Anstoßes wurde, trägt den Titel: »Die Welt als Wille und Vorstellung.« Doch was Nietzsche selbst unter Wille versteht, ist etwas völlig anderes. Es genügt auch nicht, Nietzsches Willensbegriff nur als die Umkehrung des Schopenhauerschen zu fassen.

Schopenhauers Hauptwerk erschien im Jahre 1818. Es ist den um diese Zeit bereits erschienenen Hauptwerken Schellings und Hegels auf das tiefste verpflichtet. Der beste Beweis dafür liegt in dem maßlosen und geschmacklosen Geschimpfe, mit dem Schopenhauer zeit seines Lebens Hegel und Schelling bedacht hat. Schopenhauer nennt Schelling einen »Windbeutel« und Hegel einen »plumpen Scharlatan«. Dieses in der Folgezeit Schopenhauer öfters nachgemachte Geschimpfe auf die Philosophie hat nicht einmal den zweifelhaften Vorzug, sonderlich »neu« zu sein.

Schelling hat in einem seiner tiefsten Werke, in der Abhandlung »über das Wesen der menschlichen Freiheit«, die 1809 erschienen ist, dargelegt: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein.«

(I, VII, 350) Und Hegel begriff in seiner »Phänomenologie des Geistes« (1807) das Wesen des Seins als Wissen, das Wissen jedoch als wesensgleich mit dem Wollen.

Schelling und Hegel waren dessen gewiß, daß sie mit der Auslegung des Seins als Wille nur den wesentlichen Gedanken eines anderen großen deutschen Denkers dachten, den Seinsbegriff von Leibniz, der das Wesen des Seins als die ursprüngliche Einheit von perceptio und appetitus bestimmte, als Vorstellung und Wille. Nietzsche selbst nennt im »Willen zur Macht« nicht zufällig Leibniz zweimal an entscheidender Stelle: »Die deutsche Philosophie als Ganzes – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen – ist die gründlichste Art *Romantik* und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war.« (n. 419) Und: »Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck – für die *deutsche starke Art* charakteristisch.« (n. 884)

Allerdings darf man nun nicht sagen, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht sei von Leibniz oder Hegel oder Schelling abhängig, um mit dieser Feststellung das weitere Nachdenken einzustellen. »Abhängigkeit« ist kein möglicher Begriff, um das Verhältnis der Großen untereinander zu fassen. Abhängig ist immer nur das Kleine vom Großen. Es ist gerade deshalb »klein«, weil es meint, es sei unabhängig. Der große Denker ist dadurch groß, daß er aus dem Werk der anderen »Großen« ihr Größtes herauszuhören und dieses ursprünglich zu verwandeln vermag.

Der Hinweis auf die Ahnenschaft Nietzsches bezüglich der Lehre vom Willenscharakter des Seins soll nicht eine Abhängigkeit herausrechnen, sondern nur andeuten, daß eine solche Lehre innerhalb der abendländischen Metaphysik nicht willkürlich, sondern vielleicht sogar notwendig ist. Jedes wahrhafte Denken läßt sich durch das bestimmen, was das zu Denkende selbst ist. In der Philosophie soll das Sein des

Seienden gedacht werden; eine höhere und strengere Bindung für das Denken und Fragen gibt es in ihr nicht. Alle Wissenschaften denken dagegen immer nur *ein* Seiendes unter anderen, *einen* bestimmten Bezirk des Seienden. Sie sind nur durch dieses unmittelbar und doch nie schlechthin gebunden. Weil im philosophischen Denken die höchstmögliche Bindung herrscht, deshalb denken alle großen Denker dasselbe. Doch dieses Selbe ist so wesentlich und reich, daß nie ein Einzelner es erschöpft, sondern jeder jeden nur strenger bindet. Das Seiende nach seinem Grundcharakter als Willen begreifen, ist keine Ansicht von einzelnen Denkern, sondern eine Notwendigkeit der Geschichte des Daseins, das sie begründen.

Der Wille als Wille zur Macht

Aber um jetzt das Entscheidende vorweg zu nehmen: Was versteht Nietzsche selbst unter dem Wort »Wille zur Macht«? Was heißt Wille? Was heißt Wille zur Macht? Diese zwei Fragen sind für Nietzsche nur eine; denn Wille ist für ihn nichts anderes als Wille zur Macht, und Macht ist nichts anderes als das Wesen des Willens. Wille zur Macht ist dann Wille zum Willen, d. h. Wollen ist: sich selbst wollen. Doch dies bedarf der Verdeutlichung.

Wir müssen bei diesem Versuch, wie bei allen ähnlich gelagerten Umgrenzungen von Begriffen, die beanspruchen, das Sein des Seienden zu fassen, ein Doppeltes im Auge behalten:

1. Eine genaue Begriffsbestimmung als aufzählende Angabe der Merkmale dessen, was bestimmt werden soll, bleibt solange leer und unwahr, solange wir nicht das, wovon die Rede ist, wirklich nachvollziehen und vor das innere Auge bringen.

2. Für das Begreifen des Nietzscheschen Willensbegriffes gilt im besonderen: Wenn nach Nietzsche der Wille als Wille zur Macht der Grundcharakter alles Seienden ist, dann können

wir uns bei der Bestimmung des Wesens des Willens nicht auf ein bestimmtes Seiendes, auch nicht auf eine besondere Seinsweise berufen, um von daher das Wesen des Willens zu erklären.

So gibt denn der Wille als durchgängiger Charakter alles Seienden keine unmittelbare Anweisung, von woher sein Begriff als ein solcher des Seins abgeleitet werden könnte. Nietzsche hat zwar diese Sachlage nie grundsätzlich und systematisch entfaltet, aber er weiß doch klar, daß er hier einer ungewöhnlichen Frage nachgeht.

Zwei Beispiele mögen erläutern, worum es sich handelt. In der landläufigen Vorstellung gilt der Wille als ein Seelenvermögen. Was Wille ist, bestimmt sich aus dem Wesen der Seele; von der Seele handelt die Psychologie. Seele meint ein besonderes Seiendes im Unterschied zum Leib oder zum Geist. Wenn nun für Nietzsche der Wille das Sein eines jeglichen Seienden bestimmt, dann ist der Wille nicht etwas Seelisches, sondern die Seele etwas Willentliches. Aber auch der Leib und der Geist sind Wille, sofern dergleichen »ist«. Und außerdem: der Wille gilt als ein Vermögen; dies ist: können, imstande sein zu . . ., Macht-haben und machten. Was in sich, wie nach Nietzsche der Wille, Macht ist, kann daher nicht dadurch gekennzeichnet werden, daß man es als ein Vermögen bestimmt, weil das Wesen eines Vermögens im Wesen des Willens als Macht gegründet ist.

Ein zweites Beispiel: Der Wille gilt als eine Art von Ursache. Wir sagen: dieser Mann macht die Sache weniger mit dem Verstand als mit dem Willen; der Wille bringt etwas hervor, bewirkt einen Erfolg. Aber Ursache-sein ist eine besondere Seinsweise, durch sie kann also nicht das Sein als solches begriffen werden. Der Wille ist kein Wirken. Was man gemeinhin als das Bewirkende nimmt, jenes verursachende Vermögen, gründet selbst im Willen (vgl. VIII, 80).

Wenn der Wille zur Macht das Sein selbst kennzeichnet, gibt es nichts mehr, *als was* der Wille noch zu bestimmen wäre. Wille ist Wille; aber diese der Form nach richtige Bestimmung sagt nichts mehr. Sie führt leicht in die Irre, sofern man meint, dem einfachen Wort entspreche eine ebenso einfache Sache.

Deshalb kann Nietzsche erklären: »Heute wissen wir, daß er [der ›Wille‹] bloß ein Wort ist.« (»Götzen-Dämmerung«, 1888; VIII, 80) Dem entspricht eine frühere Äußerung aus der Zeit des »Zarathustra«: »Ich lache eures freien Willens und auch eures unfreien: Wahn ist mir das, was ihr Willen heißt, es gibt keinen Willen.« (XII, 267) Merkwürdig, wenn der Denker, für den der Grundcharakter alles Seienden der Wille ist, ein solches Wort spricht: »es gibt keinen Willen.« Aber Nietzsche meint, es gibt nicht *den* Willen, den man bisher als Seelenvermögen und allgemeines Streben kennt und nennt.

Gleichwohl muß nun Nietzsche ständig erneut sagen, was der Wille ist. Er sagt z. B.: der Wille ist ein »Affekt«, der Wille ist eine »Leidenschaft«, der Wille ist ein »Gefühl«, der Wille ist ein »Befehl«. Aber spricht nicht die Kennzeichnung des Willens als »Affekt« und dergleichen aus dem Bereich der Seele und der seelischen Zustände? Sind nicht Affekt und Leidenschaft und Gefühl und Befehl jeweils etwas Verschiedenes? Muß nicht dieses, was hier zur Aufhellung des Wesens des Willens beigezogen wird, selbst zuvor hinreichend hell sein? Was aber ist dunkler als das Wesen des Affektes und der Leidenschaft und der Unterschied beider? Wie soll der Wille alles dieses zugleich sein? Wir kommen an diesen Fragen und Bedenken gegenüber Nietzsches Auslegung des Wesens des Willens kaum vorbei. Und doch treffen sie vielleicht nicht das Entscheidende. Nietzsche selbst betont: »Wollen scheint mir vor Allem etwas *Kompliziertes*,

Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, – und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurteil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.« (»Jenseits von Gut und Böse«; VII, 28) Nietzsche spricht hier vor allem gegen Schopenhauer, nach dessen Meinung der Wille die einfachste und bekannteste Sache von der Welt ist.

Weil aber für Nietzsche der Wille als Wille zur Macht das Wesen des Seins kennzeichnet, bleibt der Wille ständig das eigentlich Gesuchte und zu Bestimmende. Es gilt nur, nachdem dieses Wesen einmal entdeckt ist, es überall ausfindig zu machen, um es nicht mehr zu verlieren. Ob Nietzsches Vorgehen das einzig mögliche ist, ob er sich überhaupt über die Einzigartigkeit des *Fragens nach dem Sein* hinreichend klar wurde und die hier notwendigen und möglichen Wege grundsätzlich durchdachte, lassen wir vorerst offen. Soviel ist gewiß, daß für Nietzsche zunächst, bei der Vieldeutigkeit des Willensbegriffes und bei der Vielfältigkeit der herrschenden Begriffsbestimmungen, kein anderer Weg blieb, als mit Hilfe des Bekannten das von ihm Gemeinte zu verdeutlichen und das Nichtgemeinte abzuwehren (vgl. die allgemeine Bemerkung über die Begriffe der Philosophie in »Jenseits von Gut und Böse«; VII, 31 f.).

Wenn wir versuchen, das Wollen bei der Eigentümlichkeit zu fassen, die sich gleichsam zunächst aufdrängt, möchten wir sagen: Wollen ist ein Hin zu . . ., Auf etwas los . . .; Wollen ist ein Verhalten, das auf etwas zu-gerichtet ist. Aber wenn wir unmittelbar ein vorhandenes Ding anschauen oder den Ablauf eines Vorganges beobachtend verfolgen, sind wir in einem Verhalten, von dem dasselbe gilt: wir sind vorstellend auf das Ding gerichtet, darin spielt kein Wollen. In der bloßen Betrachtung der Dinge wollen wir nichts »mit« den Dingen und »von« den Dingen, wir lassen die Dinge gerade die Dinge sein, die sie sind. Auf etwas zu-gerichtet sein, ist noch

nicht ein Wollen, und doch liegt im Wollen ein solches Hinzu ...

Wir können aber das Ding, zum Beispiel ein Buch oder ein Motorrad, auch »wollen«. Ein Junge »will« das Ding haben, d. h. er möchte es haben. Dieses Habenmögen ist kein bloßes Vorstellen, sondern eine Art Streben darnach mit dem besonderen Charakter des Wünschens. Wünschen aber ist immer noch nicht Wollen. Wer am reinsten nur wünscht, der will gerade nicht, sondern hofft, daß das Erwünschte ohne sein Zutun geschehe. Ist dann das Wollen ein Wünschen mit dem Zusatz des eigenen Einsatzes? Nein — Wollen ist überhaupt nicht Wünschen, sondern Wollen ist: sich unter den eigenen Befehl Stellen, die Entschlossenheit des Sichbefehlens, die in sich schon Ausführung ist. Aber mit dieser Kennzeichnung des Wollens haben wir plötzlich eine Reihe von Bestimmungen hereingenommen, die zunächst nicht mit dem gegeben waren, worauf wir es absehen, mit jenem Sichrichten auf etwas.

Doch es scheint, als ob das Wesen des Willens am reinsten gefaßt würde, wenn dieses Sichrichten auf ... als reines Wollen gehörig abgehoben wird gegen ein Sichrichten auf etwas im Sinne des bloßen Begehrens, des Wünschens, des Strebens oder des bloßen Vorstellens. Der Wille ist hierbei als der reine Bezug des einfachen Hin zu ..., des Auf etwas los angesetzt. Doch dieser Ansatz ist ein Irrtum. Es ist nach Nietzsches Überzeugung der Grundirrtum Schopenhauers, zu meinen, es gebe so etwas wie reines Wollen, das um so reiner ein Wollen sei, je völliger das Gewollte unbestimmt gelassen und je entschiedener der Wollende ausgeschaltet sei. Vielmehr liegt im Wesen des Wollens, daß hier das Gewollte und der Wollende mit in das Wollen hereingenommen werden, wenn auch nicht in dem äußerlichen Sinne, gemäß dem wir auch vom Streben sagen können, zum Streben gehöre etwas Strebendes und ein Angestrebtes.

Die *entscheidende Frage* ist gerade: Wie und auf Grund wovon gehören im Wollen zum Wollen das Gewollte und der Wollende? Antwort: Auf Grund des Wollens und durch das Wollen. Das Wollen will den Wollenden als einen solchen, und das Wollen setzt das Gewollte als ein solches. Wollen ist Entschlossenheit zu sich, aber zu sich als zu dem, was das im Wollen als Gewolltes gesetzte will. Der Wille bringt jeweils von sich her eine durchgängige Bestimmtheit in sein Wollen. Jemand, der nicht weiß, was er will, will gar nicht und kann überhaupt nicht wollen; ein Wollen im allgemeinen gibt es nicht; »denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft.« (»Die fröhliche Wissenschaft«, 5. Buch, 1886; V, 282) Dagegen kann das Streben unbestimmt sein, sowohl hinsichtlich dessen, was eigentlich angestrebt ist, als auch mit Bezug auf das Strebende selbst. Im Streben und Drängen sind wir in ein Hinzu ... mit hineingenommen und wissen selbst nicht, was im Spiel ist. Im bloßen Streben nach etwas sind wir nicht eigentlich vor uns selbst gebracht, und deshalb ist hier auch keine Möglichkeit, über uns hinaus zu streben, sondern wir streben bloß und gehen in solchem Streben mit Entschlossenheit zu sich – ist immer: über sich hinaus wollen. Wenn Nietzsche mehrfach den Befehlscharakter des Willens betont, so meint er nicht eine Vorschrift und Weisung zur Durchführung einer Handlung; er meint auch nicht den Willensakt im Sinne eines Entschlusses, sondern die Entschlossenheit, – jenes, wodurch das Wollen den setzenden Ausgriff hat auf den Wollenden und das Gewollte, und diesen Ausgriff als gestiftete, bleibende Entschiedenheit. Wahrhaft befehlen – was nicht gleichzusetzen ist mit dem bloßen Herumkommandieren – kann nur der, der nicht nur imstande, sondern ständig bereit ist, sich selbst unter den Befehl zu stellen. Durch diese Bereitschaft hat er sich selbst in

den Befehlskreis gestellt als der erste, der maßgebend gehorcht. In dieser über sich hinausgreifenden Entschiedenheit des Wollens liegt das Herrsein über ..., das Mächtigsein über das, was im Wollen aufgeschlossen und in ihm, in der Entschlossenheit als Ergriffenes festgehalten wird.

Wollen selbst ist das über sich hinausgreifende Herrsein über ...; Wille ist in sich selbst Macht. Und Macht ist das in-sich-ständige Wollen. Wille ist Macht, und Macht ist Wille. Dann hat der Ausdruck »Wille zur Macht« keinen Sinn? Er hat in der Tat keinen, sobald man Wille im Sinne des Nietzscheschen Willensbegriffes denkt. Aber Nietzsche gebraucht diesen Ausdruck dennoch, in der ausdrücklichen Abkehr vom landläufigen Willensbegriff und aus der betonten Abwehr zumal des Schopenhauerschen.

Nietzsches Ausdruck »Wille zur Macht« soll sagen: Wille, wie man ihn gemeinhin versteht, ist eigentlich und nur Wille zur Macht. Aber auch in dieser Erläuterung bleibt noch ein mögliches Mißverständnis. Der Ausdruck »Wille zur Macht« meint nicht, Wille sei zwar in Einstimmung mit der gewöhnlichen Meinung eine Art des Begehrens, er habe jedoch statt des Glückes und der Lust als Ziel die Macht. Zwar spricht Nietzsche an mehreren Stellen in dieser Weise, um sich vorläufig verständlich zu machen; aber indem er statt Glück oder Lust oder Aushängung des Willens dem Willen als Ziel die Macht gibt, ändert er nicht nur das Ziel des Willens, sondern die Wesensbestimmung des Willens selbst. Streng im Sinne des Nietzscheschen Willensbegriffes genommen, kann Macht nie zuvor als Ziel dem Willen vorgesetzt werden, als sei die Macht solches, was zunächst außerhalb des Willens gesetzt sein könnte. Weil der Wille Entschlossenheit zu sich selbst ist als über sich hinaus Herrsein, weil der Wille ist: über sich hinaus Wollen, ist der Wille Mächtigkeit, die sich zur Macht ermächtigt.

Der Ausdruck »zur Macht« meint also nie einen Zusatz zum Willen, sondern bedeutet eine Verdeutlichung des Wesens des Willens selbst. Erst wenn man sich Nietzsches Begriff vom Willen nach diesen Hinsichten klargelegt hat, lassen sich jene Kennzeichnungen verstehen, mit denen Nietzsche häufig das »Komplizierte« anzeigen möchte, was ihm das einfache Wort Wille sagt. Er nennt den Willen – also den Willen zur Macht – einen »Affekt«; er sagt sogar (»Der Wille zur Macht«, n. 688): »Meine Theorie wäre: – daß der *Wille zur Macht* die primitive Affekt-Form ist, daß alle andern Affekte nur seine Ausgestaltungen sind«. Nietzsche nennt den Willen auch eine »Leidenschaft«, oder ein »Gefühl«. Versteht man solche Darstellungen, wie es durchweg geschieht, aus dem Gesichtskreis der gewöhnlichen Psychologie, dann wird man leicht dazu verführt, zu sagen, Nietzsche verlege das Wesen des Willens in das »Emotionale« und rücke ihn aus den rationalen Mißdeutungen durch den Idealismus heraus.

Hier ist zu fragen:

1. Was meint Nietzsche, wenn er den Affekt- und Leidenschafts- und den Gefühlscharakter des Willens betont?
2. Was versteht man unter Idealismus, wenn man zu finden glaubt, der idealistische Willensbegriff habe mit demjenigen Nietzsches nichts zu tun?

Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl

An der zuletzt aufgeführten Stelle sagt Nietzsche: alle Affekte sind »Ausgestaltungen« des Willens zur Macht; und wenn gefragt wird: was ist Wille zur Macht?, dann antwortet Nietzsche: er ist der ursprüngliche Affekt. Die Affekte sind Formen des Willens; der Wille ist Affekt. Man nennt

das ein Bestimmen im Zirkel. Der gewöhnliche Verstand dünkt sich überlegen, wenn er solche »Denkfehler« sogar bei einem Philosophen entdeckt. Affekt ist Wille und Wille ist Affekt. Wir wissen nun schon – mindestens ungefähr –, daß es sich bei der Frage nach dem Willen zur Macht um die Frage nach dem *Sein des Seienden* handelt, was nicht mehr aus anderem Seienden bestimmbar ist, weil es selbst dieses bestimmt. Wenn daher überhaupt irgendeine Kennzeichnung des Seins vorgebracht wird und diese nicht einfach in leerer Weise dasselbe sagen soll, muß die beigebrachte Bestimmung notgedrungen aus dem Seienden geschöpft sein, und der Zirkel ist fertig. Dennoch liegt die Sache so einfach nicht. Im vorliegenden Fall sagt Nietzsche mit gutem Grund, der Wille zur Macht sei die ursprüngliche Affekt-Form; er sagt nicht einfach, er sei ein Affekt, obwohl in der flüchtigen und abwehrenden Darstellung oft auch diese Redeweise sich findet.

Inwiefern ist der Wille zur Macht die ursprüngliche Affekt-Form, d. h. dasjenige, was das Affektsein überhaupt ausmacht? Was ist ein Affekt? Nietzsche gibt darauf keine klare und genaue Antwort, so wenig wie auf die Fragen: was ist eine Leidenschaft? was ist ein Gefühl? Die Antwort (»Ausgestaltungen« des Willens zur Macht) bringt uns nicht unmittelbar weiter, sondern stellt uns eine Aufgabe, nämlich aus dem, was als Affekt, Leidenschaft und Gefühl bekannt ist, dasjenige erst herauszusehen, was das Wesen des Willens zur Macht kennzeichnet. Dadurch ergeben sich bestimmte Charaktere, die geeignet sind, die bisherige Umgrenzung des Wesensbegriffes vom Willen deutlicher und reicher zu machen. Diese Arbeit müssen wir selbst leisten. Doch die Fragen (was ist Affekt, Leidenschaft, Gefühl?) bleiben unbewältigt. Nietzsche selbst setzt vielfach sogar alle drei einander gleich und folgt dabei der gewöhnlichen und

auch heute noch geltenden Vorstellungsweise. Man umschreibt mit den drei beliebig vertauschbaren Namen die sogenannte nicht-rationale Seite des Seelenlebens. Für das gewohnte Vorstellen mag dies ausreichen, für ein wahrhaftes Wissen aber nicht und vollends dann nicht, wenn es gilt, damit das Sein des Seienden zu bestimmen. Aber es genügt auch nicht, die umlaufenden »psychologischen« Erklärungen der Affekte, der Leidenschaften und des Gefühls zu verbessern. Wir müssen erst sehen, daß es sich hier nicht um Psychologie, auch nicht um eine durch Physiologie und Biologie unterbaute Psychologie handelt, sondern um Grundweisen, in denen das menschliche Dasein beruht, um die Weise, wie der Mensch das »Da«, die Offenheit und Verborgenheit des Seienden, in denen er steht, besteht.

Daß zu den Affekten und Leidenschaften und Gefühlen auch jenes gehört, dessen sich die Physiologie bemächtigt – bestimmte Leibzustände, Veränderungen der inneren Sekretion, Muskelspannungen, Nervenvorgänge –, ist nicht zu leugnen. Aber es muß gefragt werden, ob all dieses Leibzuständliche und der Leib selbst metaphysisch zureichend begriffen sind, so daß im Handumdrehen Anleihen bei der Physiologie und Biologie gemacht werden dürften, wie es allerdings Nietzsche zu seinem Schaden weithin getan hat. Hier ist grundsätzlich das Eine zu bedenken: Es gibt überhaupt kein Ergebnis irgendeiner Wissenschaft, das jemals *unmittelbar* in der Philosophie Verwendung finden könnte.

Wie sollen wir nun das Wesen von Affekt, Leidenschaft und Gefühl fassen und so fassen, daß es jeweils für die Auslegung des Wesens des Willens im Sinne Nietzsches fruchtbar wird? Wir können hier die Betrachtung nur soweit führen, als sie für die Aufhellung von Nietzsches Kennzeichnung des Willens zur Macht erforderlich ist.

Ein Affekt ist z. B. der Zorn; dagegen meinen wir mit Haß

nicht nur überhaupt etwas anderes als mit dem Namen »Zorn«. Haß ist nicht nur ein anderer Affekt, er ist überhaupt kein Affekt, sondern eine Leidenschaft. Beides aber nennen wir Gefühl. Wir reden vom Gefühl des Hasses und vom zornigen Gefühl. Einen Zorn können wir uns nicht vornehmen und nicht beschließen, er überfällt uns, fällt uns an, »affiziert« uns. Dieser Anfall ist plötzlich und stürmisch; unser Wesen regt sich in der Weise der Erregung; er regt uns auf, d. h. er hebt uns über uns selbst hinweg, aber so, daß wir im Anfall der Erregung unser nicht mehr Herr sind. Man sagt: er hat im Affekt gehandelt. Die Volkssprache hat einen sehr guten Blick, wenn sie von einem Aufgeregten und aufgeregt Handelnden sagt: er ist nicht recht »beieinander«. Im Anfall der Aufregung verschwindet das rechte Beieinander und verwandelt sich in ein Auseinander. Wir sagen: er ist vor Freude außer sich.

Nietzsche denkt offensichtlich an dieses Wesensmoment im Affekt, wenn er den Willen von daher zu kennzeichnen sucht. Dieses über sich Hinausgehobensein, der Anfall des ganzen Wesens, daß wir im Zorn dabei nicht Herr sind unser selbst, dieses Nicht bedeutet keineswegs, daß wir im Zorn nicht über uns weggehoben sind; vielmehr unterscheidet gerade das Nicht-Herrsein im Affekt, im Zorn diesen in dem Sinne vom Willen, daß hier das Über-sich-Herrsein abgewandelt ist in eine Weise des Über-sich-Hinausseins, an der wir etwas vermissen. Was widrig ist, nennen wir ungut. Den Zorn nennen wir auch einen *Un-willen* über uns hinweg, aber so, daß wir uns selbst nicht mitnehmen wie im Willen, sondern uns dabei gleichsam verlieren; der Wille ist hier ein Un-wille. Nietzsche dreht den Sachverhalt um: das formale Wesen des Affekts ist Wille, aber am Willen ist jetzt nur das Aufgeregtsein, das Über-sich-hinaus gesehen.

Weil Nietzsche sagt: Wollen ist über sich hinaus Wollen,

kann er, im Blick auf dieses Über-sich-hinaus-sein-im-Affekt, sagen: der Wille zur Macht ist die ursprüngliche Affekt-Form. Doch Nietzsche will nun offenbar auch das andere Moment des Affekts mit für die Wesenszeichnung des Willens beiziehen, jenes Anfallende und uns Befallende im Affekt. Auch dieses und gerade dieses gehört in einem freilich vielfach sich wandelnden Sinne zum Willen. Das ist nur möglich, weil der Wille selbst – mit Bezug auf das Wesen des Menschen gesehen – der Anfall schlechthin ist, der es überhaupt macht, daß wir, ob so oder so, über uns hinaus sein können und es ständig auch sind.

Der Wille selbst kann nicht gewollt werden. Wir können uns niemals entschließen, einen Willen zu haben, in dem Sinne, daß wir uns erst den Willen zulegen; denn jene Entschlossenheit ist das Wollen selbst. Wenn wir sagen: er will seinen Willen haben zu dem und dem, so meint hier Willenhaben so viel wie: eigentlich im Willen stehen, sich im ganzen Wesen ergreifen und über es Herr sein. Aber gerade diese Möglichkeit zeigt an, daß wir immer im Willen sind, auch wenn wir nicht willens sind. Jenes eigentliche Wollen im Aufbruch der Entschlossenheit, dieses Ja ist es, durch das jener Anfall des ganzen Wesens an uns und in uns kommt.

Ebenso oft wie als Affekt kennzeichnet Nietzsche den Willen als Leidenschaft. Daraus ist nicht ohne weiteres zu schließen, daß er Affekt und Leidenschaft gleichsetze, wenn er auch nicht zu einer ausdrücklichen und umfassenden Aufhellung der Wesensunterschiede und des Zusammenhanges von Affekt und Leidenschaft gekommen ist. Nietzsche kennt, wie sich vermuten läßt, den Unterschied zwischen Affekt und Leidenschaft. Er sagt – um das Jahr 1882 – von seiner Zeit: »Unser Zeitalter ist ein aufgeregtes Zeitalter, und eben deshalb kein Zeitalter der Leidenschaft; es erhitzt sich fortwährend, weil es fühlt, daß es nicht warm ist, – es friert im

Grunde. Ich glaube nicht an die Größe aller dieser ›großen Ereignisse‹, von denen ihr sprecht.« (XII, 343) »Das Zeitalter der größten Ereignisse wird trotz alledem das Zeitalter der kleinsten Wirkungen sein, wenn die Menschen von Gummi und allzu elastisch sind.« »Jetzt ist es erst der Widerhall, durch den die Ereignisse ›Größe‹ bekommen, — der Widerhall der Zeitungen.« (XII, 344)

Meist setzt Nietzsche das Wort Leidenschaft in der Bedeutung gleich mit Affekt. Aber wenn Zorn und Haß z. B. – oder Freude und Liebe – nicht nur unterschieden sind wie ein Affekt vom anderen, sondern verschieden wie Affekt und Leidenschaft, dann bedarf es auch hier der genaueren Bestimmung. Auch ein Haß läßt sich nicht durch einen Beschluß erzeugen, auch er scheint uns zu überfallen wie der Anfall des Zornes. Dennoch ist dieser Überfall wesentlich anders. Der Haß kann plötzlich in einer Tat und Äußerung hervorbrechen, dies jedoch nur, weil er uns schon überfallen hat, weil er schon längst in uns heraufstieg und in uns, wie wir sagen, genährt wurde; genährt werden kann nur, was schon da ist und lebt. Wir sagen dagegen nicht und meinen nie: ein Zorn wird genährt. Weil der Haß uns im ganzen Wesen viel ursprünglicher durchzieht, hält er uns auch zusammen, er bringt in unser Wesen, entsprechend wie die Liebe, eine ursprüngliche Geschlossenheit und einen dauernden Zustand, während der Zorn, so wie er uns anfällt, alsbald auch wieder abfällt – verraucht, wie wir sagen. Ein Haß verraucht nicht nach einem Ausbruch, sondern wächst und versteift sich, frißt sich ein und verzehrt unser Wesen. Aber diese beständige Geschlossenheit, die durch den Haß in das menschliche Dasein kommt, schließt es nicht ab, macht es nicht blind, sondern sehend und überlegt. Der Zornige verliert die Besinnung. Der Hassende steigert die Besinnung und Überlegung bis in die »ausgekochte« Bosheit. Der Haß

ist nie blind, sondern hellsichtig; nur der Zorn ist blind. Liebe ist nie blind, sondern hellsichtig; nur Verliebtheit ist blind, flüchtig und anfällig, ein Affekt, keine Leidenschaft. Zu dieser gehört das weit Ausgreifende, sich Öffnende; auch im Haß geschieht das Ausgreifen, indem er das Gehaßte ständig und überallhin verfolgt. Dieser Ausgriff in der Leidenschaft hebt uns aber nicht einfach über uns weg, er sammelt unser Wesen auf seinen eigentlichen Grund, er eröffnet diesen erst in dieser Sammlung, so daß die Leidenschaft jenes ist, wodurch und worin wir in uns selbst Fuß fassen und hellsichtig des Seienden um uns und in uns mächtig werden.

Die so verstandene Leidenschaft wirft wieder ein Licht auf das, was Nietzsche mit Willen zur Macht benennt. Der Wille als das Über-sich-Herrsein ist niemals eine Abkapselung des Ich auf seine Zustände. Wille ist, wie wir sagen, Ent-schlossenheit, in der sich der Wollende am weitesten hinausstellt in das Seiende, um es im Umkreis seines Verhaltens festzuhalten. Nicht der Anfall und die Aufregung sind jetzt kennzeichnend, sondern der hellsichtige Ausgriff, der zugleich eine Sammlung des Wesens ist, das in einer Leidenschaft steht.

Affekt: der blindlings aufregende Anfall. Leidenschaft: der hellsichtig sammelnde Ausgriff in das Seiende. Wir reden und blicken nur von außen, wenn wir sagen: ein Zorn flammt auf und verraucht, dauert kurz; ein Haß aber dauert länger. Nein; ein Haß oder eine Liebe dauert nicht nur länger, sondern bringt erst wahre Dauer und Beständigkeit in unser Dasein. Ein Affekt dagegen vermag solches nicht. Weil die Leidenschaft uns ins Wesen zurücknimmt, in seine Gründe befreit und lockert, weil die Leidenschaft zugleich der Ausgriff in die Weite des Seienden ist, deshalb gehört zur Leidenschaft — gemeint ist: zur großen — das Verschwenderische und Erfinderische, das Abgebenkönnen nicht nur, son-

dern das Abgebenmüssen und zugleich jene Unbekümmertheit darum, was mit dem Verschwendeten geschieht, jene in sich ruhende Überlegenheit, die den großen Willen kennzeichnet.

Leidenschaft hat nichts zu tun mit bloßer Begierde, ist nicht Sache der Nerven, der Erhitzung und Ausschweifung. All dieses, so aufgeregt es sich gebärden mag, rechnet Nietzsche zur Ermattung des Willens. Wille ist nur Wille als Über-sich-hinaus-Wollen, als Mehr-Wollen. Der große Wille hat mit der großen Leidenschaft jene Ruhe des langsamen Sichbewegens gemeinsam, die schwer antwortet, schwer reagiert, nicht aus Unsicherheit und Schwerfälligkeit, sondern aus der weit ausgreifenden Sicherheit und der inneren Leichtigkeit des Überlegenen.

Statt Affekt und statt Leidenschaft sagt man auch »Gefühl«, wenn nicht gar »Empfindung«; oder man nimmt, wo Affekte und Leidenschaften unterschieden werden, beide Gefühlsarten unter den Gattungsbegriff »Gefühl« zusammen. Wenn wir heute eine Leidenschaft mit dem Namen »Gefühl« belegen, so kommt uns dies wie eine Abschwächung vor. Eine Leidenschaft, meinen wir, ist nicht nur ein Gefühl. Wenn wir uns dagegen sperren, Leidenschaften Gefühle zu nennen, dann beweist dies noch nicht, daß wir einen höheren Begriff vom Wesen der Leidenschaft haben; es könnte auch nur ein Zeichen davon sein, daß wir einen zu niedrigen Begriff vom Wesen des Gefühls in Gebrauch nehmen. So ist es in der Tat. Aber es möchte scheinen, als handle es sich lediglich um Fragen der Bezeichnung und passenden Verwendung der Worte. Doch die *Sache* steht in Frage, nämlich: 1. ob das, was jetzt als Wesen des Affekts und als Wesen der Leidenschaft angedeutet wurde, unter sich einen ursprünglichen Wesenszusammenhang zeigt, und 2. ob dieser ursprüngliche Zusammenhang beider dann wahrhaft begriffen werden kann, wenn wir

nur das Wesen dessen gefaßt haben, was wir Gefühl nennen.

Nietzsche selbst scheut sich nicht, das Wollen einfach als Gefühl zu fassen: »Wollen: ein drängendes Gefühl, sehr angenehm! Es ist die Begleit-Erscheinung alles *Ausströmens von Kraft.*« (XIII, 159) Wollen – ein Gefühl der Lust? »Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine Differenz-Bewußtheit – (– es [das Lebende] strebt nicht nach Lust: sondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es strebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht –)« (n. 688) Darnach ist der Wille nur eine »Begleit-Erscheinung« des Ausströmens von Kraft, ein begleitendes Lustgefühl? Wie reimt sich dies mit dem zusammen, was im ganzen über das Wesen des Willens und im einzelnen aus dem Vergleich mit Affekt und Leidenschaft gesagt wurde? Dort erschien der Wille als das eigentlich Tragende und Herrschende, gleichbedeutend mit dem Herrsein selbst; jetzt soll er zu einem anders nur begleitenden Lustgefühl herabgesetzt werden?

An solchen Stellen sehen wir deutlich, wie unbekümmert Nietzsche noch hinsichtlich einer einheitlich begründeten Darstellung seiner Lehre ist. Wir wissen, er macht sich erst auf den Weg dahin, er ist dazu entschlossen; diese Aufgabe ist ihm nichts Gleichgültiges und auch nichts Nachträgliches, er weiß, wie es nur einer der Schaffenden wissen kann, daß, was von außen her sich nur wie eine zusammenfassende Darstellung ausnimmt, erst die eigentliche Gestaltung der Sache ist, in der die Dinge so zusammenschießen, daß sie ihr eigentliches Wesen zeigen. Und trotzdem, Nietzsche bleibt unterwegs, und immer wieder ist ihm die unmittelbare Kennzeichnung dessen, was er will, vordringlicher. In solcher Haltung spricht er unmittelbar die Sprache seiner Zeit und der zeitgenössischen »Wissenschaft«. Dabei scheut er vor bewußten Übertreibungen und einseitigen Fassungen der Gedanken

nicht zurück, in der Meinung, auf diesem Wege das Andersartige seiner Gesichte und Fragen am deutlichsten gegen das Landläufige abzuheben. Doch er überblickt in solchem Vorgehen immer das Ganze und kann sich gleichsam die Einseitigkeiten leisten. Verhängnisvoll wird es, wenn die anderen, seine Leser, von außen solche Sätze aufgreifen und je nachdem, was Nietzsche ihnen gerade bieten soll, sie entweder als die einzige Meinung Nietzsches ausgeben, oder aber ihn auf Grund solcher vereinzelten Äußerungen allzu billig widerlegen.

Wenn es wahr ist, daß der Wille zur Macht den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, und wenn Nietzsche nun den Willen als ein begleitendes Gefühl der Lust bestimmt, dann sind diese beiden Auffassungen des Willens nicht ohne weiteres vereinbar. Man wird Nietzsche auch nicht die Ansicht zutrauen, das Sein bestehe darin, als Lustgefühl anderes – also doch wieder Seiendes, dessen Sein zu bestimmen wäre – zu begleiten. So bleibt nur der eine Ausweg, anzunehmen, daß diese nach dem bisher Dargestellten zunächst befremdliche Bestimmung des Willens als eines begleitenden Lustgefühls weder *die* Wesensumgrenzung des Willens sein soll noch eine unter anderen, daß sie weit eher auf etwas hinweist, was zum vollen Wesen des Willens wesentlich gehört. Ist es aber so, und haben wir in der ersten Darstellung einen Aufriß vom Wesensbau des Willens gezeichnet, dann muß sich die jetzt genannte Bestimmung in diesen allgemeinen Riß einzeichnen lassen.

»Wollen: ein drängendes Gefühl, sehr angenehm!« Ein Gefühl ist die Weise, in der wir uns in unserem Bezug zum Seienden und damit auch zugleich in unserem Bezug zu uns selbst finden; die Weise, wie wir uns zumal zum Seienden, das wir nicht sind, und zum Seienden, das wir selbst sind, gestimmt finden. Im Gefühl eröffnet sich und hält sich der Zu-

stand offen, in dem wir jeweils zugleich zu den Dingen, zu uns selbst und zu den Menschen mit uns stehen. Das Gefühl ist selbst dieser ihm selbst offene Zustand, in dem unser Dasein schwingt. Der Mensch ist nicht ein denkendes Wesen, das auch noch will, wobei dann außerdem zu Denken und Wollen Gefühle hinzukommen, sei es zur Verschönerung oder Verhäßlichung, sondern die Zuständlichkeit des Gefühls ist das Ursprüngliche, aber so, daß zu ihm Denken und Wollen mitgehören. Wichtig ist jetzt nur, zu sehen, daß das Gefühl den Charakter des Eröffnens und des Offenhaltens und deshalb auch je nach seiner Art den des Verschließens hat.

Wenn der Wille aber ist: Über-sich-hinaus-Wollen, so liegt in diesem Über-sich-hinaus, daß der Wille nicht einfach über sich hinweggeht, sondern sich mit in das Wollen hineinnimmt. Daß der Wollende sich in seinen Willen hinein will, das besagt: im Wollen wird das Wollen selbst und in eins damit der Wollende und das Gewollte sich offenbar. Im Wesen des Willens, in der Ent-schlossenheit, liegt, daß er sich selbst sich erschließt, also nicht erst durch ein dazukommendes Verhalten, durch ein Beobachten des Willensvorganges und ein Nachdenken darüber, sondern der Wille selbst hat den Charakter des eröffnenden Offenhaltens. Eine beliebig angesetzte und noch so eindringliche Selbstbeobachtung und Zergliederung bringt uns, unser Selbst und das, wie es mit ihm steht, niemals an den Tag. Im Wollen dagegen bringen wir uns ans Licht und entsprechend auch im Nichtwollen, und zwar an ein Licht, das durch das Wollen selbst erst angesteckt wird. Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbstbringen und damit ein Sich-befinden in dem Über-sich-hinweg, ein Sich-halten in dem Drängen von etwas weg zu etwas hin. Der Wille hat daher jenen Charakter des Gefühls, des Offenhaltens des Zustandes selbst, welcher Zustand hier beim Wollen — diesem Über-sich-hinweg — ein Drängen ist. Der

Wille kann daher als ein »drängendes Gefühl« gefaßt werden. Er ist nicht nur ein Gefühl von etwas Drängendem, sondern selbst etwas Drängendes, und sogar ein »sehr angenehmes«. Was im Willen sich eröffnet – das Wollen selbst als Entschlossenheit –, ist demjenigen, dem es sich eröffnet, dem Wollenden selbst, genehm. Im Wollen kommen wir uns selbst entgegen als die, die wir eigentlich sind. Wir fangen uns im Willen selbst erst auf im eigensten Wesen. Der Wollende ist als ein solcher der über-sich-hinaus-Wollende; im Wollen wissen wir uns als über uns hinaus; ein irgendwie erreichtes Herrsein über ... wird fühlbar; eine Lust gibt die erreichte und sich steigernde Macht zu wissen. Deshalb spricht Nietzsche von einer »Differenz-Bewußtheit«.

Wenn hier das Gefühl und der Wille als ein »Bewußtsein«, als ein »Wissen« gefaßt werden, so zeigt sich darin am schärfsten jenes Moment der Eröffnung von etwas im Willen selbst; aber die Eröffnung ist kein Betrachten, sondern Gefühl. Dies besagt: das Wollen selbst ist zuständlich, steht offen zu und in sich selbst. Wollen ist Gefühl (Zustand als Gestimmtheit). Sofern nun der Wille jene schon angedeutete Vielgestaltigkeit des Über-sich-hinaus-wollens hat und all dieses im Ganzen offenbar wird, kann man feststellen: im Wollen steckt eine Mehrheit von Gefühlen. So sagt Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse« (VII, 28 f.):

> »in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes von dem *weg*, das Gefühl des Zustandes zu dem *hin*, das Gefühl von diesem ›weg‹ und ›hin‹ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne daß wir ›Arme und Beine‹ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ›wollen‹, sein Spiel beginnt.«

Daß Nietzsche den Willen bald als Affekt, bald als Leidenschaft, bald als Gefühl bezeichnet, soll sagen: Nietzsche sieht

etwas Einheitlicheres, Ursprünglicheres und zugleich Reicheres hinter dem einen groben Wort »Wille«. Wenn er diesen einen Affekt nennt, so ist das nicht eine bloße Gleichsetzung, sondern eine Kennzeichnung des Willens in Hinsicht auf jenes, was den Affekt auszeichnet. Dasselbe gilt für die Begriffe Leidenschaft und Gefühl. Wir müssen noch weitergehen und den Sachverhalt umkehren. Was man sonst als Affekt und Leidenschaft und Gefühl kennt, ist für Nietzsche im Grunde seines Wesens Wille zur Macht. So faßt er »die Freude« (sonst ein Affekt) als ein »Sich-stärker-fühlen«, als ein Gefühl des Über-sich-hinaus-seins und -könnens:

> »*Sich stärker fühlen* – oder anders ausgedrückt: die Freude – setzt immer ein Vergleichen voraus (aber *nicht* notwendig mit Anderen, sondern mit sich, inmitten eines Zustands von Wachstum, und ohne daß man erst *wüßte*, inwiefern man vergleicht –).« (»Der Wille zur Macht«, n. 917)

Hier ist jene »Differenz-Bewußtheit« gemeint, die kein Wissen im Sinne des bloßen Vorstellens und Kennens ist.

Die Freude setzt nicht ein unwissentliches Vergleichen voraus, sondern sie ist in sich ein nicht wissensmäßiges, sondern ein fühlendes Uns-zu-uns-selbst-bringen, in der Weise eines Über-uns-weg. Das Vergleichen ist nicht vorausgesetzt, sondern die Ungleichheit, die im Über-sich-hinaus liegt, wird erst in der Freude mitgebildet und eröffnet.

Sieht man all dieses nicht von innen, sondern von außen mit dem Maßstab der üblichen Erkenntnis- und Bewußtseinstheorie – sie mag idealistisch oder realistisch sein –, dann kommt man dahin, zu erklären, Nietzsches Willensbegriff sei ein emotionaler, vom Gefühlsleben her gefaßter und deshalb zugleich ein biologischer. Das ist alles richtig, nur ordnet solches Erklären Nietzsche in jenen Vorstellungsbezirk ein, den er verlassen möchte. Dies gilt auch von jener Abgrenzung,

die Nietzsches »emotionalen« Willensbegriff in einen Gegensatz zum »idealistischen« bringt.

Die idealistische Deutung der Willenslehre Nietzsches

Damit stehen wir bei der zweiten der oben gestellten Fragen. Sie lautet: Was versteht man unter Idealismus, wenn man zu finden glaubt, Nietzsches Willensbegriff habe mit dem »idealistischen« nichts zu tun?

»Idealistisch« kann allgemein jene Betrachtungsweise heißen, die es auf die Ideen absieht. »Idee« heißt dabei so viel wie Vorstellung. Vorstellen: sich zu Gesicht bringen im weiteren Sinne: ἰδεῖν. Inwiefern kann eine Aufhellung des Wesens des Willens einen Zug des Vorstellens in ihm erblicken?

Wollen ist eine Art von Begehren und Streben. Die Griechen nennen dies ὄρεξις; im Mittelalter und in der Neuzeit heißt es: appetitus und inclinatio. Ein bloßes Streben und Drängen ist z. B. der Hunger, ein Drängen nach und auf Nahrung. Dieses Drängen selbst und als solches hat beim Tier das, wonach es drängt, nicht eigens im Blick, stellt die Nahrung nicht als solche vor und erstrebt sie nicht als Nahrung. Das Streben weiß nicht, was es will, weil es überhaupt nicht will, und doch ist es auf das Erstrebte aus, aber nie auf es *als* ein solches. Der Wille als Streben ist jedoch kein blinder Drang. Das Begehrte und Angestrebte ist als solches mit-vorgestellt, mit in den Blick genommen, mit-vernommen.

Vorstellend etwas vornehmen und darauf sinnen, heißt griechisch νοεῖν. Das Angestrebte, ὀρεκτόν, ist im Wollen zugleich Vorgestelltes, νοητόν. Aber dies heißt niemals, das Wollen sei eigentlich ein Vorstellen, so zwar, daß zum Vorgestellten noch ein Streben darnach hinzukomme, sondern es ist umgekehrt. Als unzweideutiger Beleg sei ein Wort des Aristote-

les aus seiner Abhandlung περὶ ψυχῆς, »Über die Seele«, angeführt.

Wenn wir das griechische ψυχή mit ›Seele‹ übersetzen, dann dürfen wir nicht an das Seelische im Sinne der Erlebnisse denken, auch nicht an dasjenige, was im Bewußtsein des »ego cogito« bewußt ist, aber ebensowenig an das »Unbewußte«. ψυχή meint bei Aristoteles das Prinzip des Lebendigen als solchen, dasjenige, was ein Lebendiges zu einem Lebendigen macht und in seinem Wesen durchherrscht. Die genannte Abhandlung erörtert das Wesen des Lebens und die Stufen des Lebendigen.

Die Abhandlung enthält keine Psychologie, auch keine Biologie. Sie ist eine Metaphysik des Lebendigen, dazu auch der Mensch gehört. Das Lebendige ist ein durch sich selbst sich Bewegendes. Bewegung meint hier nicht nur Ortsveränderung, sondern jegliches Sichverändern und Verhalten. Die höchste Stufe des Lebendigen ist der Mensch, die Grundart seines Sichbewegens ist das Handeln: πρᾶξις. So erhebt sich die Frage: welches ist der bestimmende Grund, die ἀρχή, des Handelns, d. h. des überlegten Vorgehens und Durchsetzens? Ist darin das Vorgestellte als solches bestimmend oder das Erstrebte? Wird das vorstellende Streben durch die Vorstellung bestimmt oder durch das Begehren? Anders gewendet: Ist der Wille ein Vorstellen, also durch Ideen bestimmt, oder nicht? Wenn gelehrt wird, der Wille sei im Wesen ein Vorstellen, dann ist diese Lehre vom Willen »idealistisch«.

Was lehrt Aristoteles über den Willen? Das 10. Kapitel des III. Buches handelt von der ὄρεξις, dem Begehren. Hier wird gesagt (433 a 15 ff.): καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν.

»Auch das Begehren, jedes, hat sein Weswegen; wessen nämlich das Begehren ist [worauf es geht], das ist dasjenige, von woher der *überlegende* Verstand *als solcher sich bestimmt;* das Äußerste ist dasjenige, von woher sich das Handeln bestimmt. Daher zeigen sich diese beiden mit gutem Grund als die Bewegenden, Begehren und überlegender Verstand; denn das im Begehren Begehrte bewegt, und der Verstand, das Vorstellen, bewegt nur deshalb, weil er sich das im Begehren Begehrte vorstellt.«

Diese Auffassung des Willens ist für das gesamte abendländische Denken maßgebend geworden und ist heute noch das Geläufige. Im Mittelalter ist voluntas der appetitus intellectualis, d. h. die ὄρεξις διανοητική, das Begehren, zu dem ein verstandesmäßiges Vorstellen gehört. Für Leibniz ist das agere, Tun, die perceptio und der appetitus in einem; perceptio ist ἰδέα, Vorstellen. Für Kant ist der Wille dasjenige Begehrungsvermögen, das *nach* Begriffen wirkt, d. h. so, daß dabei das Gewollte selbst als ein im allgemeinen Vorgestelltes für die Handlung bestimmend ist. Wenngleich das Vorstellen den Willen als Begehrungsvermögen gegenüber der bloßen blinden Strebung abhebt, gilt das Vorstellen nicht als das eigentlich Bewegende und Wollende im Willen. Nur eine Auffassung des Willens, die in diesem Sinne dem Vorstellen, der ἰδέα, einen unberechtigten Vorrang zuwiese, könnte als idealistisch bezeichnet werden. In der Tat finden sich solche Auffassungen. Im Mittelalter neigt Thomas v. Aquin zu einer so gerichteten Auslegung des Willens, obwohl auch bei ihm die Frage nicht so eindeutig entschieden ist. Im ganzen gesehen, haben die großen Denker niemals in der Auffassung des Willens der Vorstellung den ersten Rang zugewiesen.

Versteht man unter einer idealistischen Auslegung des Willens jede Auffassung, die überhaupt das Vorstellen, das Denken, das Wissen, den Begriff als wesentlich zugehörig zum

Willen betont, dann ist allerdings die Willensauslegung des Aristoteles idealistisch; insgleichen auch diejenige von Leibniz, von Kant; aber dann auch diejenige von Nietzsche. Der Beleg für diese Behauptung ist leicht beizubringen; wir brauchen nur an der Stelle unmittelbar weiterzulesen, wo Nietzsche sagt, der Wille bestehe aus einer Mehrheit von Gefühlen:

»Wie also Fühlen und zwar vielerlei Fühlen als Ingredienz des Willens anzuerkennen ist, so zweitens auch noch Denken: in jedem Willensakte gibt es einen kommandierenden Gedanken; — und man soll ja nicht glauben, diesen Gedanken von dem ›Wollen‹ abscheiden zu können, wie als ob dann noch Wille übrig bliebe!« (VII, 29)

Dies ist doch deutlich genug gesprochen, nicht nur gegen Schopenhauer, sondern gegen alle, die sich auf Nietzsche berufen wollen, wenn sie sich gegen das Denken und die Macht des Begriffes wenden.

Was angesichts dieser klaren Aussagen Nietzsches eine Abwehr der idealistischen Deutung seiner Willenslehre noch soll, ist unerfindlich. Aber vielleicht meint man, Nietzsches Auffassung vom Willen sei nicht diejenige des deutschen Idealismus. Allein auch im deutschen Idealismus wird der Kantische und der Aristotelische Willensbegriff übernommen. Für Hegel sind Wissen und Wollen dasselbe. Dies meint: wahrhaftes Wissen ist auch schon Handeln, und Handeln ist nur im Wissen. Schelling sagt sogar: das eigentlich Wollende im Willen ist der Verstand. Ist dies nicht eindeutiger Idealismus, wenn man darunter eine Zurückführung des Willens auf das Vorstellen verstehen will? Allein Schelling will, in einer überspitzten Redewendung, nichts anderes betonen als das, was Nietzsche im Willen heraushebt, wenn er sagt: der Wille ist ein Befehl; denn wenn Schelling »Verstand« sagt und der deutsche Idealismus vom Wissen spricht, dann ist nicht ein

Vorstellungsvermögen gemeint, wie es sich die Psychologie denkt, kein Verhalten, das die anderen Abläufe des seelischen Lebens nur betrachtend begleitet. Wissen heißt: Eröffnung zum Sein, das ein Wollen ist – in der Sprache Nietzsches ein »Affekt«. Nietzsche selbst sagt: »*Wollen das ist Befehlen:* Befehlen aber ist ein bestimmter *Affekt* (dieser Affekt ist eine *plötzliche Kraftexplosion)* – gespannt, klar, ausschließlich Eins im Auge, innerste Überzeugung von der Überlegenheit, Sicherheit, daß gehorcht wird –« (XIII, 264). Eines klar, gespannt, ausschließlich im Auge haben: was ist dies anderes als: Eines – im strengsten Sinne des Wortes – sich vor-halten, sich vor-stellen; Verstand aber, sagt Kant, ist das Vermögen des Vorstellens.

Keine Kennzeichnung des Willens ist bei Nietzsche häufiger als die eben genannte: Wollen ist Befehlen; im Willen liegt der kommandierende Gedanke; durch keine Willensauffassung wird aber auch die Wesentlichkeit des Wissens und Vorstellens, des Verstandes im Willen entschiedener betont als durch diese.

Wollen wir daher Nietzsches Auffassung vom Willen möglichst nahe kommen und nahe bleiben, dann ist es geraten, alle üblichen Titel fernzuhalten. Ob diese Auffassung idealistisch oder nicht-idealistisch, ob sie emotional oder biologisch, ob sie rational oder irrational genannt wird – jedesmal ist es eine Verfälschung.

Wille und Macht. Das Wesen der Macht

Wir könnten jetzt – es scheint sogar, wir müßten – die der Reihe nach herausgehobenen Bestimmungen des Wesens des Willens zusammengreifen und in einer einzigen Umgrenzung (Definition) zusammenbauen: Wille als das über sich

hinausgreifende Herrsein über . . ., Wille als Affekt (der aufregende Anfall), Wille als Leidenschaft (der ausgreifende Fortriß in die Weite des Seienden), Wille als Gefühl (Zuständlichkeit des Zu-sich-selbst-stehens) und Wille als Befehl. Mit einiger Mühe könnte es gewiß gelingen, eine der Form nach saubere »Definition«, die all das Angeführte aufsammelt, herzustellen. Gleichwohl verzichten wir darauf. Nicht, als ob wir keinen Wert auf strenge und eindeutige Begriffe legten. Wir suchen sie vielmehr. Ein Begriff ist indes kein Begriff — in der Philosophie wenigstens nicht —, wenn er nicht so gegründet und begründet ist, daß er das, was er begreift, für sich zum Maß und zur Bahn des Fragens werden läßt, statt es in der Gestalt einer bloßen Formel zuzudecken. Allein jenes, was hier der Begriff »Wille« — als Grundcharakter des Seienden — begreifen soll, das Sein, ist uns — oder besser: *wir sind ihm* — noch nicht nahe genug.
Erkennen und Wissen — das ist nicht bloße Kenntnis der Begriffe, sondern ist Begreifen des im Begriff Ergriffenen; das Sein begreifen, d. h. dem Angriff des Seins, d. h. dem An-wesen wissentlich ausgesetzt bleiben. Bedenken wir, was das Wort »Wille« nennen soll — das Wesen des Seienden selbst — dann wird verständlich, wie ohnmächtig ein so vereinzeltes Wort bleiben muß, auch dann, wenn ihm eine Definition mitgegeben wird. Deshalb kann Nietzsche sagen:

> »Wille — das ist eine Annahme, welche mir nichts mehr erklärt. Für den Erkennenden gibt es kein Wollen.« (XII, 303)

Aus solchen Sätzen dürfen wir nicht schließen: Also ist die ganze Anstrengung, das Wesen des Willens zu fassen, aussichtslos und nichtig, und deshalb ist es auch gleichgültig und dem Belieben anheimgegeben, mit welchem Wort und Begriff man vom »Willen« spricht. Wir müssen vielmehr zuvor und ständig aus der Sache selbst heraus fragen. So allein

kommen wir zum Begriff und rechten Gebrauch des Wortes.

Um nun diese Leere im Wort »Wille« von Anfang an zu beseitigen, sagt Nietzsche: »Wille zur Macht«. Jedes Wollen ist ein Mehr-sein-wollen. Macht selbst ist nur, sofern sie und solange sie ein Mehr-Macht-sein-wollen bleibt. Sobald dieser Wille aussetzt, ist Macht schon nicht mehr Macht, wenngleich sie das Beherrschte noch in der Gewalt hat. Im Willen als Mehr-sein-wollen, im Willen als Wille zur Macht liegt wesentlich die Steigerung, die Erhöhung; denn nur in der ständigen Erhöhung kann sich das Hohe hoch und oben halten. Dem Sinken kann nur durch ein mächtigeres Erhöhen begegnet werden und nicht durch ein bloßes Festhalten der bisherigen Höhenlage, weil solches am Ende die bloße Erschöpfung zur Folge hat. Nietzsche sagt in »Der Wille zur Macht« (n. 702):

> »– was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein *Plus von Macht.*«
>
> »Nehmen wir den einfachsten Fall, den der primitiven Ernährung: das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach Etwas zu suchen, das ihm widersteht, – nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht. Darauf macht es den Versuch, dasselbe zu überwinden, sich anzueignen, sich einzuverleiben: – Das, was man ›Ernährung‹ nennt, ist bloß eine Folge-Erscheinung, eine Nutzanwendung jenes ursprünglichen Willens, *stärker* zu werden.«

Wollen ist Stärker-werden-wollen. Auch hier spricht Nietzsche zugleich in der Umkehrung und aus der Abwehr gegen Zeitgenössisches, nämlich gegen den Darwinismus. Dies sei kurz verdeutlicht: Leben hat nicht nur, wie Darwin meint, den Drang zur Selbsterhaltung, sondern ist Selbstbehauptung. Das Erhaltenwollen haftet nur an schon Vorhandenem, versteift sich darauf, verliert sich in ihm und wird so blind

gegen das eigene Wesen. Selbstbehauptung, d. h. im Haupt, d. h. oben bleiben wollen, ist ständig ein Zurückgehen in das Wesen, in den Ursprung. *Selbstbehauptung ist ursprüngliche Wesensbehauptung.*

Wille zur Macht ist nie Wollen eines Einzelnen, Wirklichen. Er betrifft das Sein und Wesen des Seienden, ist dieses selbst. Daher können wir sagen: Wille zur Macht ist immer Wesenswille. Obwohl Nietzsche es nicht ausdrücklich so faßt, meint er im Grunde dieses; denn anders wäre nicht zu verstehen, was er im Zusammenhang der Betonung des Steigerungscharakters des Willens – des »Plus an Macht« – immer erwähnt: daß der Wille zur Macht etwas Schaffendes ist. Auch diese Kennzeichnung bleibt mißverständlich, sofern es oft so aussieht, als sei gemeint, im Willen zur Macht und durch ihn solle etwas hervorgebracht werden. Nicht das Hervorbringen im Sinne des Verfertigens ist entscheidend, sondern das Hinaufbringen und Verwandeln, dieses Anders als ..., und zwar im Wesentlichen anders. Deshalb gehört zum Schaffen wesentlich das Zerstörenmüssen. In der Zerstörung wird das Widrige und Häßliche und Böse gesetzt; es gehört notwendig zum Schaffen, d. h. zum Willen zur Macht, also zum Sein selbst. Zum Wesen des Seins gehört das Nichtige, nicht als bloßes Nichts der Leere, sondern als das machtende Nein.

Wir wissen: Der deutsche Idealismus hat das Sein als Willen gedacht. Diese Philosophie wagt es auch, das Negative als zum Sein gehörig zu denken. Es genüge der Hinweis auf ein Wort Hegels in der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«. Hegel sagt hier von der »ungeheuren Macht des Negativen«: »es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Ver-

stand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.«

So wagt *auch* der deutsche Idealismus das Böse als zum Wesen des Seins gehörig zu denken. Den größten Versuch in dieser Richtung besitzen wir in Schellings Abhandlung »über das Wesen der menschlichen Freiheit«. Nietzsche hatte ein viel zu ursprüngliches und reifes Verhältnis zur Geschichte der deutschen Metaphysik, als daß er die Gewalt des denkerischen Willens im deutschen Idealismus übersehen hätte. So schreibt er einmal (»Der Wille zur Macht«, n. 416):

> »Die Bedeutung der deutschen Philosophie *(Hegel)*: einen *Pantheismus* auszudenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid *nicht* als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden. *Diese grandiose Initiative* ist mißbraucht worden von den vorhandenen Mächten (Staat usw.), als sei damit die Vernünftigkeit des gerade Herrschenden sanktioniert. *Schopenhauer* erscheint dagegen als hartnäckiger Moral-Mensch, welcher endlich, um mit seiner moralischen Schätzung Recht zu behalten, zum *Welt-Verneiner* wird. Endlich zum ›Mystiker‹.«

Diese Stelle zeigt außerdem klar, daß Nietzsche nicht und niemals gewillt war, in die durch Schopenhauer und andere um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Umlauf gekommene Herabsetzung und Herabwürdigung und Beschimpfung des

deutschen Idealismus einzustimmen. Schopenhauers Philosophie, die seit 1818 abgeschlossen vorlag, begann um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in breiter Öffentlichkeit zu wirken. Auch Richard Wagner und der junge Nietzsche wurden von dieser Bewegung erfaßt. Ein lebendiges Bild von der Schopenhauerbegeisterung, die zu der genannten Zeit die jungen Menschen bewegte, können wir jetzt aus den Briefen des jungen Frh. Carl v. Gersdorff an Nietzsche gewinnen. Beide waren seit ihrer Gymnasiastenzeit in Schulpforta befreundet. Besonders wichtig sind die Briefe Gersdorffs, die er 1870/71 aus dem Feld an Nietzsche schrieb. (Vgl. »Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche« [hrsg. v. K. Schlechta] I. Teil: 1864–71, Weimar 1934; II. Teil 1871–74, Weimar 1935).

Schopenhauer hat die Tatsache, daß er nun eifrig von den Gebildeten gelesen wurde, als einen philosophischen Sieg über den deutschen Idealismus angesehen. Aber Schopenhauer kam in der Philosophie um diese Zeit nicht deshalb obenauf, weil seine Philosophie den deutschen Idealismus philosophisch besiegte, sondern weil die Deutschen vor dem deutschen Idealismus erlagen, seiner Höhe nicht mehr gewachsen waren. Dieser Verfall machte Schopenhauer zum großen Mann, was zur Folge hatte, daß die Philosophie des deutschen Idealismus, von den Gemeinplätzen Schopenhauers aus gesehen, etwas Befremdliches und Absonderliches wurde und in Vergessenheit geriet. Nur auf Um- und Abwegen finden wir in dieses Zeitalter des deutschen Geistes zurück. Aber wir sind weit entfernt von einem wahrhaft geschichtlichen Bezug zu unserer Geschichte. Nietzsche spürte, daß hier eine »grandiose Initiative« des metaphysischen Denkens am Werk war. Doch bei solcher Ahnung ist es für ihn geblieben, mußte es bleiben; denn das eine Jahrzehnt des Schaffens am Hauptwerk ließ ihm nicht die Ruhe

des Verweilens in den weiträumigen Bauten der Werke Hegels und Schellings.

Der Wille ist in sich schaffend und zerstörend zugleich. Das Über-sich-hinaus-Herrsein ist immer auch Vernichtung. All die angeführten Momente des Willens – das Über-sich-hinaus, die Steigerung, der Befehlscharakter, das Schaffen, das Sichbehaupten – sprechen deutlich genug, um erkennen zu lassen, daß Wille in sich schon Wille zur Macht ist; Macht besagt nichts anderes als die Wirklichkeit des Willens.

Vor der allgemeinen Kennzeichnung von Nietzsches Willensbegriff wurde ein kurzer Hinweis auf die Überlieferung der Metaphysik gegeben, um anzudeuten, daß die Auffassung des Seins als Wille nichts Absonderliches an sich hat. Dasselbe gilt aber auch von der Kennzeichnung des Seins als Macht. So entschieden die Auslegung des Seins als Wille zur Macht Nietzsche zu eigen bleibt und so wenig er ausdrücklich darum wußte, in welchem geschichtlichen Zusammenhang auch der Machtbegriff als Bestimmung des Seins steht, so gewiß tritt Nietzsche mit dieser Auslegung des Seins des Seienden in den innersten und weitesten Kreis des abendländischen Denkens.

Das Wesen der Macht ist, abgesehen davon, daß Macht für Nietzsche dasselbe bedeutet wie Wille, ebenso verwickelt wie das Wesen des Willens. Wir könnten zur Verdeutlichung dieser Tatsache ähnlich verfahren wie bei der Anführung der einzelnen Bestimmungen des Willens, die Nietzsche gibt. Es seien aber jetzt nur zwei Momente aus dem Wesen der Macht herausgehoben.

Macht wird von Nietzsche oft mit Kraft gleichgesetzt, ohne daß diese näher bestimmt wäre. Kraft, das in sich gesammelte und wirkungsbereite Vermögen, das Imstandesein zu ..., ist das, was die Griechen, vor allem Aristoteles, als δύναμις bezeichnen. Macht ist aber ebenso das Mächtigsein

im Sinne des Herrschaftsvollzugs, das Am-Werk-sein der Kraft, griechisch: ἐνέργεια. Macht ist Wille als Über-sich-hinaus-wollen, aber so gerade das Zu-sich-selbst-kommen, sich in der geschlossenen Einfachheit des Wesens Finden und Behaupten, griechisch: ἐντελέχεια. Macht heißt für Nietzsche dieses alles zugleich: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια.

In der Sammlung von Abhandlungen, die wir unter dem Namen der »Metaphysik« des Aristoteles kennen, findet sich eine, es ist das Buch Θ (IX) der Metaphysik, die von δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια als obersten Bestimmungen des Seins handelt.

Was Aristoteles hier, noch in der Bahn einer ursprünglichen Philosophie, aber auch schon am Ende dieser Bahn, über das Sein denkt, d. h. fragt, das ist später als Lehre von potentia und actus in die Schulphilosophie übergegangen. Seit dem Beginn der Neuzeit verfestigt die Philosophie sich im Bestreben, das Sein aus dem Denken zu begreifen. So rücken dann die Bestimmungen des Seins — potentia und actus — in die Nähe der Grundformen des Denkens, des Urteils. Möglichkeit, Wirklichkeit und dazu Notwendigkeit werden Modalitäten des Seins und des Denkens. Seitdem gehört die Lehre von den Modalitäten zum Bestand jeder Kategorienlehre.

Was die heutige Schulphilosophie darunter versteht, ist eine Sache der Gelehrsamkeit und der Übung des Scharfsinns. Was bei Aristoteles als Wissen von δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια vorliegt, ist noch Philosophie, d. h. jenes genannte Buch der »Metaphysik« des Aristoteles ist das frag-würdigste der ganzen Aristotelischen Philosophie. Obgleich Nietzsche den verborgenen und lebendigen Zusammenhang seines Machtbegriffes als eines Seinsbegriffes mit Aristoteles' Lehre nicht kennt und dieser Zusammenhang scheinbar sehr lose und unbestimmt bleibt, darf gesagt werden, daß jene Aristotelische Lehre zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht mehr Be-

ziehung hat als zu irgendeiner Kategorien- und Modalitätenlehre der Schulphilosophie. Die Aristotelische Lehre selbst aber ist nur ein bestimmt gerichteter Auslauf, ein Zum-ersten-Ende-kommen des ersten Anfangs der abendländischen Philosophie bei Anaximander, Heraklit und Parmenides.

Der Hinweis auf die innere Beziehung von Nietzsches Willen zur Macht zu δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια des Aristoteles dürfen wir indes nicht so verstehen, als ließe sich Nietzsches Lehre vom Sein unmittelbar mit Hilfe der Aristotelischen Lehre auslegen. Beide müssen in einen ursprünglicheren Fragezusammenhang zurückgenommen werden. Das gilt vor allem von der Lehre des Aristoteles. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß wir von dieser Lehre des Aristoteles heute schlechterdings nichts mehr verstehen und ahnen. Der Grund ist einfach: man legt sich diese Lehre zuerst mit Hilfe der entsprechenden Lehren des Mittelalters und der Neuzeit aus, die ihrerseits nur eine Abwandlung und ein Abfall von der Aristotelischen sind und daher nicht geeignet, den Boden für ein Begreifen abzugeben.

So wird sich aus dem Wesen des Willens zur Macht als der Mächtigkeit des Willens von verschiedenen Seiten her erweisen, wie diese Auslegung des Seienden in der Grundbewegung des abendländischen Denkens steht und wie sie deshalb und nur deshalb imstande ist, in die denkerische Aufgabe des 20. Jahrhunderts einen wesenhaften Stoß zu bringen.

Aber freilich, diese innerste Geschichtlichkeit des Nietzscheschen Denkens, kraft deren es die Weite der Jahrhunderte durchspannt, werden wir nie erfassen, wenn wir äußerlich auf Anklänge, Entlehnungen und Abweichungen Jagd machen, sondern nur so, daß wir den eigentlichen Denkwillen Nietzsches begreifen. Es wäre kein Kunststück, oder besser, es bliebe nur ein Kunststück, wollten wir, bewaffnet mit

einem fertigen Begriffsschema, die einzelnen Unstimmigkeiten, Widersprüche, Nachlässigkeiten, das Voreilige und oft auch Oberflächliche und Zufällige in Nietzsches Darlegungen aufstöbern. *Wir suchen demgegenüber den Bereich seines eigentlichen Fragens.*

Nietzsche kennzeichnet in den letzten Jahren seines Schaffens seine Weise zu denken gern als »mit dem Hammer philosophieren«. Dies Wort ist nach Nietzsches eigener Ansicht mehrdeutig; am wenigsten heißt es, mit dem Hammer grob dreinschlagen, zertrümmern. Es heißt: den Gehalt und das Wesen, die Gestalt aus dem Stein herausschlagen; es heißt vor allem: mit dem Hammer alle Dinge abklopfen und hören, ob sie jenen bekannten hohlen Ton geben oder nicht, – fragen, ob noch Schwere und ein Gewicht in den Dingen ist, oder ob alles Schwergewicht aus den Dingen gewichen ist. Darauf geht Nietzsches Denkwillen: den Dingen wieder ein Gewicht zu geben.

Wenn in der Ausführung vieles unbewältigt und nur hingeworfen ist, so darf doch für die philosophische Arbeit aus der Art des Nietzscheschen Wortes nicht gefolgert werden, die Strenge und Wahrheit des Begriffes, die Unerbittlichkeit der fragenden Begründung sei etwas Beiläufiges. Was bei Nietzsche eine Not ist und deshalb ein Recht, das gilt niemals für andere; denn Nietzsche ist der Eine, der er ist. Doch diese Einzigkeit gewinnt an Bestimmtheit und wird erst fruchtbar, wenn sie in der Grundbewegung des abendländischen Denkens gesehen wird.

Die Grund- und die Leitfrage der Philosophie

Die allgemeine Kennzeichnung des Willens als des Willens zur Macht wurde vorgetragen, um das Blickfeld, in das wir jetzt hineinfragen, um einiges aufzuhellen.

Wir beginnen die Auslegung des III. Buches: »*Prinzip einer neuen Wertsetzung*« mit dem 4. und letzten Kapitel: »*Der Wille zur Macht als Kunst*«. Indem wir zunächst in den Hauptzügen deutlich machen, als was Nietzsche die Kunst begreift und wie er die Frage nach ihr ansetzt, wird zugleich klar, *warum eine Auslegung des Kernstückes des Willens zur Macht gerade hier, bei der Kunst, beginnen muß.*

Dabei ist allerdings entscheidend, daß die grundsätzliche philosophische Absicht der Auslegung festgehalten wird. Sie sei erneut eingeschärft. Die Frage steht darnach, was das Seiende sei. Diese überlieferte »Hauptfrage« der abendländischen Philosophie nennen wir die Leitfrage. Aber sie ist nur die *vorletzte* Frage. Die *letzte* und d. h. *erste* lautet: Was ist das Sein selbst? Diese allererst zu entfaltende und zu begründende Frage nennen wir die Grund-frage der Philosophie, weil in ihr die Philosophie erst den Grund des Seienden *als Grund* und zugleich ihren eigenen Grund erfragt und sich begründet. Bevor diese Frage eigens gestellt wird, muß sich die Philosophie, will sie sich begründen, immer auf dem Wege einer Erkenntnis- oder Bewußtseinslehre sicherstellen, immer auf einem Weg bleiben, der sich gleichsam im Vorraum der Philosophie bewegt und nicht in der Mitte selbst kreist. Die Grund-frage bleibt Nietzsche ebenso fremd wie der Geschichte des Denkens vor ihm.

Aber wenn die Leitfrage (Was ist das Seiende?) und die Grundfrage (Was ist das Sein?) gefragt werden, dann wird gefragt: Was ist . . . ? Die Eröffnung des Seienden im Ganzen und die Eröffnung des Seins werden für das Denken gesucht. Das Seiende soll in das Offene des Seins selbst und das Sein soll in das Offene seines Wesens gebracht werden. Die Offenheit von Seiendem nennen wir die Unverborgenheit: ἀλήθεια, Wahrheit. Die Leit- und die Grundfrage der Philosophie fragen, was das Seiende und was das Sein in Wahrheit ist.

In der Frage nach dem Wesen des Seins wird so gefragt, daß nichts mehr außerhalb dieser Frage bleibt, nicht einmal das Nichts. Deshalb muß die Frage, was das Sein in Wahrheit sei, zugleich fragen, was die Wahrheit selbst sei, in die das Sein gelichtet werden soll. Nicht weil Wahrheit in ihrer Möglichkeit zuerst erkenntnistheoretisch angezweifelt wird, sondern weil sie zum Wesen der Grundfrage in einem ausgezeichneten Sinne als deren »Raum« schon mitgehört, steht die Wahrheit mit dem Sein im Bereich der Grundfrage. In der Grund- und in der Leitfrage nach dem Sein und dem Seienden ist zugleich und zuinnerst auch gefragt nach dem Wesen der Wahrheit. »Auch« nach der Wahrheit sagen wir und reden dabei ganz äußerlich; denn die Wahrheit kann nichts sein, was »auch« noch irgendwo daneben mit dem Sein vorkommt. Vielmehr wird sich die Frage erheben, wie beide im Wesen einig und fremd sind und »wo«, in welchem Bezirk, sie überhaupt zusammen sind und wie dieser Bezirk selbst »ist«. Das sind Fragen, die zwar über Nietzsche hinausfragen, die jedoch allein die Gewähr geben, daß wir sein Denken ins Freie bringen und fruchtbar machen, aber auch die wesentliche Grenze und das Andere erfahren und erkennen.

Wenn anders nun der Wille zur Macht das Seiende als solches, d. h. in seiner Wahrheit, bestimmt, dann muß im Zusammenhang der Auslegung des Seienden als Wille zur Macht ständig die Frage nach der Wahrheit, d. h. nach dem Wesen der Wahrheit, sich einstellen. Und wenn für Nietzsche innerhalb der Aufgabe der Gesamtauslegung alles Geschehens als Wille zur Macht der *Kunst* eine ausgezeichnete Stellung zukommt, dann muß gerade hier die Frage nach der *Wahrheit* eine vordringliche Rolle spielen.

Wir versuchen jetzt eine erste Kennzeichnung von Nietzsches Gesamtauffassung des Wesens der Kunst, indem wir der Reihe nach auf Grund gewichtiger Belege fünf Sätze über die Kunst herausstellen.

Warum hat die Kunst für die Aufgabe der Gründung des Prinzips der neuen Wertsetzung die entscheidende Bedeutung? Die nächste Antwort steht in n. 797 des »Willens zur Macht«, die eigentlich an der Stelle von n. 794 stehen müßte:

»Das Phänomen ›Künstler‹ ist noch am leichtesten *durchsichtig:* —«. Wir lesen zunächst nicht weiter und bedenken nur diesen Satz. »Am leichtesten durchsichtig«, d. h. uns selbst am zugänglichsten in seinem Wesen, ist das Phänomen »Künstler« – das Künstlersein. An diesem Seienden, nämlich am Künstler, leuchtet uns das Sein am unmittelbarsten und hellsten auf. Warum? Nietzsche sagt es nicht ausdrücklich; doch wir finden den Grund leicht. Künstlersein ist ein Hervorbringen-können. Hervorbringen aber heißt: etwas, das noch nicht ist, ins Sein setzen. In der Hervorbringung wohnen wir gleichsam dem Werden des Seienden bei und können da sein Wesen ungetrübt ersehen. Weil es sich um die Aufhellung des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden handelt, muß diese Aufgabe dort angesetzt werden, wo sich das Fragliche am hellsten zeigt; denn alles Klären muß aus einem Klaren ins Dunkle gehen, nie umgekehrt.

Künstlersein ist eine Weise des *Lebens*. Was sagt Nietzsche vom Leben überhaupt? »Das *Leben*« nennt er »die uns bekannteste Form des Seins« (n. 689). »Sein« selbst gilt ihm nur »als Verallgemeinerung des Begriffs ›*Leben*‹ (atmen), ›beseelt sein‹, ›wollen, wirken‹, ›werden‹« (n. 581).

»Das ›Sein‹ — wir haben keine andere Vorstellung davon als *›leben‹*. — Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (n. 582) Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist« (n. 693).

Mit diesen etwas formelhaften Hinweisen haben wir schon die Blickbahn durchmessen, innerhalb deren das »Phänomen Künstler« zu fassen, d. h. für die künftigen Betrachtungen festzuhalten ist. Es sei wiederholt: Künstlersein ist die durchsichtigste Weise des Lebens. Leben ist die uns bekannteste Form des Seins. Das innerste Wesen des Seins ist Wille zur Macht. Am Künstlersein werden wir die durchsichtigste und bekannteste Weise des Willens zur Macht antreffen. Da es sich um die Aufhellung des Seins des Seienden handelt, hat innerhalb dieser die Besinnung auf die Kunst den entscheidenden Vorrang.

Allein Nietzsche spricht hier doch nur vom »Phänomen Künstler« und nicht von der Kunst. Wenn auch schwer zu sagen ist, was »die« Kunst sei und wie sie sei, so ist doch klar, daß zur Wirklichkeit der Kunst auch Kunstwerke gehören, ferner solche, die, wie man sagt, die Werke »erleben«. Der Künstler ist nur das Eine, was das Ganze der Wirklichkeit der Kunst mit ausmacht. Gewiß, aber dies ist gerade das Entscheidende in Nietzsches Auffassung der Kunst, daß er sie und ihr ganzes Wesen vom *Künstler* aus sieht, und zwar bewußt und im ausdrücklichen Gegensatz gegen diejenige Auffassung der Kunst, die sie von den »Genießenden« und »Erlebenden« her vorstellt.

Das ist ein Leitsatz von Nietzsches Lehre über die Kunst: sie muß von den Schaffenden und Erzeugenden und nicht von den Empfangenden her begriffen werden. Nietzsche drückt dies unzweideutig in folgenden Worten aus (n. 811):

»Unsere Ästhetik war insofern bisher eine Weibs-Ästhetik, als nur die Empfänglichen für Kunst ihre Erfahrun-

gen ›was ist schön?‹ formuliert haben. In der ganzen Philosophie bis heute fehlt der Künstler . . .«

Philosophie der Kunst – das heißt auch für Nietzsche: Ästhetik; diese aber ist ihm Mannesästhetik, nicht Weibsästhetik. Die Frage nach der Kunst ist die Frage nach dem Künstler als dem Zeugenden, Schaffenden; *seine* Erfahrungen darüber, was schön sei, müssen maßgebend gemacht werden.

Wir kehren jetzt zu n. 797 zurück: »Das Phänomen ›Künstler‹ ist noch am leichtesten *durchsichtig* –«. Halten wir diese Aussage in dem leitenden Zusammenhang der Frage nach dem Willen zur Macht, und zwar aus dem Blick auf das Wesen der Kunst, dann entnehmen wir ihr zugleich zwei wesentliche Sätze über die Kunst:

1. Die Kunst ist die durchsichtigste und bekannteste Gestalt des Willens zur Macht.
2. Die Kunst muß vom Künstler her begriffen werden.

Und jetzt lesen wir weiter (n. 797):

»von da aus hinzublicken auf die *Grundinstinkte der Macht*, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral!«

Hier wird ausdrücklich gesagt, daß mit dem Blick auf das Wesen des Künstlers auch die anderen Gestalten des Willens zur Macht – Natur, Religion, Moral, wir können ergänzen: Gesellschaft und Individuum, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie – zu betrachten sind. Diese Gestalten des Seienden sind demnach in gewisser Weise Entsprechungen zum Künstlersein, zum künstlerischen Schaffen und Geschaffensein. Das übrige Seiende, was nicht eigens durch Künstler hervorgebracht ist, hat die entsprechende Seinsart wie das vom Künstler Geschaffene, das Kunstwerk. Den Beleg für diesen Gedanken finden wir im unmittelbar voranstehenden Aphorismus n. 796:

»Das Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesui-

tenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk – –«

Offensichtlich wird hier der Begriff der Kunst und des Kunstwerkes auf alles Hervorbringenkönnen und jedes wesentliche Hervorgebrachte ausgeweitet. Das entspricht in gewisser Weise auch dem Sprachgebrauch, wie er bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts üblich ist. Bis dahin heißt Kunst jede Art von Hervorbringenkönnen. Der Handwerker, der Staatsmann, der Erzieher sind als Hervorbringende Künstler. Auch die Natur ist eine »Künstlerin«. Kunst meint hier nicht den heutigen verengten Begriff in der Bedeutung »schöne Kunst« als Hervorbringung des Schönen im Werk.

Nietzsche gibt nun aber jenem früheren weiten Gebrauch von Kunst, wo die schöne Kunst nur eine Art von Kunst unter anderen Künsten ist, die Auslegung, daß alle Hervorbringungen als Entsprechungen zur schönen Kunst und dem zugehörigen Künstler begreift. »Der Künstler ist nur eine Vorstufe«, das will sagen: der Künstler im engeren Sinne, der Werke der schönen Kunst hervorbringt.

So läßt sich von hier aus ein dritter Satz über die Kunst aufstellen:

3. Die Kunst ist nach dem erweiterten Begriff des Künstlers das Grundgeschehen alles Seienden; das Seiende ist, sofern es ist, ein Sichschaffendes, Geschaffenes.

Nun wissen wir aber: Wille zur Macht ist wesentlich ein Schaffen und Zerstören. Das Grundgeschehnis des Seienden ist »Kunst«, besagt nichts anderes als: es ist Wille zur Macht.

Lange bevor Nietzsche ausdrücklich das Wesen der Kunst als Gestalt des Willens zur Macht begreift, schon in der ersten Schrift (»Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«), sieht er die Kunst als Grundcharakter des Seienden. So begreifen wir, daß Nietzsche in der Zeit der Arbeit am »Wil-

len zur Macht« auf seine Stellung zur Kunst in der »Geburt der Tragödie« zurückkommt; eine hierher gehörige Überlegung ist in den »Willen zur Macht« aufgenommen (n. 853, 4. Abschnitt). Der letzte Absatz lautet:

»In der Vorrede bereits [nämlich zur Schrift »Die Geburt der Tragödie«], mit der Richard Wagner wie zu einem Zwiegespräche eingeladen wird, erscheint dies Glaubensbekenntnis, dies Artisten-Evangelium: ›die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen *metaphysische* Tätigkeit . . .‹«

»Leben« ist nicht nur im engen Sinne des menschlichen Lebens gemeint, sondern Leben wird mit Welt im Schopenhauerschen Sinne gleichgesetzt. Der Satz klingt nach Schopenhauer, aber er spricht schon gegen Schopenhauer.

Die Kunst, im weitesten Sinne als das Schaffende gedacht, ist der Grundcharakter des Seienden. Darnach ist die Kunst im engeren Sinne jene Tätigkeit, in der das Schaffen zu sich selbst heraustritt und am durchsichtigsten wird, nicht nur *eine* Gestalt des Willens zur Macht unter anderen, sondern *die höchste*. Von der Kunst aus und als Kunst wird der Wille zur Macht eigentlich sichtbar. Wille zur Macht aber ist derjenige Grund, auf dem künftig alle Wertsetzung stehen soll: das Prinzip der neuen Wertsetzung gegenüber der bisherigen. Diese war durch Religion und Moral und Philosophie beherrscht. Wenn somit der Wille zur Macht in der Kunst seine höchste Gestalt hat, muß die Ansetzung des neuen Bezugs des Willens zur Macht von der Kunst ausgehen. Da jedoch diese neue Wertsetzung eine Umwertung der bisherigen ist, geht von der Kunst der Umsturz und der Gegensatz aus. Das ist ausgesprochen in n. 794:

»Unsre Religion, Moral und Philosophie sind *décadence*-Formen des Menschen.

– Die *Gegenbewegung:* die *Kunst.*«

Nach Nietzsches Auslegung lautet der oberste Grundsatz der Moral, der christlichen Religion und der von Platon her bestimmten Philosophie also: Diese Welt taugt nichts, es muß eine »bessere« Welt sein als diese in die Sinnlichkeit verstrickte, es muß eine »wahre Welt« darüber geben, das Übersinnliche. Die Sinnenwelt ist nur eine scheinbare Welt.
So werden im Grunde diese Welt und dieses Leben verneint, und wenn scheinbar dazu Ja gesagt wird, dann nur, um sie schließlich desto entschiedener zu verneinen. Nietzsche aber sagt: jene »wahre Welt« der Moral ist eine erlogene Welt; jenes Wahre, das Übersinnliche, ist der Irrtum. Die sinnliche Welt, Platonisch gesprochen die Schein- und Irrwelt, der Irrtum ist die wahre Welt. Nun ist aber das Element der Kunst das Sinnliche: der Sinnen-Schein. Mithin bejaht die Kunst gerade das, was die Ansetzung der vermeintlich wahren Welt verneint. Daher sagt Nietzsche (n. 853, II):

> »Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische *par excellence*.«

Damit ist ein vierter Satz über das Wesen der Kunst erreicht:
4. Die Kunst ist die ausgezeichnete Gegenbewegung gegen den Nihilismus.
Das Künstlerische ist das Schaffen und Gestalten. Wenn es die metaphysische Tätigkeit schlechthin ausmacht, muß alles Tun und das höchste Tun zumal, also auch das Denken der Philosophie, von da bestimmt sein. Der Begriff der Philosophie darf sich nicht mehr nach der Gestalt des Morallehrers bestimmen, nach jenem, der gegen diese Welt, die nichts taugen soll, eine höhere andere setzt. Vielmehr muß gegen diesen nihilistischen Moralphilosophen (als dessen jüngstes Beispiel Nietzsche Schopenhauer vorschwebt) der Gegenphilosoph, der Philosoph aus der Gegenbewegung, der »Künstler-

Philosoph«, angesetzt werden. Dieser Philosoph ist Künstler, indem er am Seienden im Ganzen gestaltet, d. h. zunächst dort, worin das Seiende im Ganzen sich offenbart, am Menschen. Im Sinne dieses Gedankens ist n. 795 zu lesen:

»Der *Künstler*-Philosoph. Höherer Begriff der *Kunst*. Ob der Mensch sich so ferne stellen kann von den andern Menschen, um *an ihnen zu gestalten?* (– Vorübungen: 1. der sich selbst Gestaltende, der Einsiedler; 2. der *bisherige* Künstler, als der kleine Vollender, an einem Stoffe.)«

Die Kunst im engeren Sinne zumal ist das Jasagen zum Sinnlichen, zum Schein, zu dem, was nicht die »wahre Welt«, oder wie Nietzsche kurz sagt, was nicht »die Wahrheit« ist.

In der Kunst fällt die Entscheidung, was die Wahrheit, dies sagt für Nietzsche immer: was das Wahre, d. h. was das eigentlich Seiende ist. Dies entspricht jenem notwendigen Zusammenhang zwischen der Leitfrage und der Grundfrage der Philosophie einerseits und der Frage, was die Wahrheit sei, andererseits. Die Kunst ist der Wille zum Schein als dem Sinnlichen. Von diesem Willen aber sagt Nietzsche (XIV, 369):

»Der Wille zum *Schein*, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, ›metaphysischer‹ als der Wille zur *Wahrheit*, zur Wirklichkeit, zum Sein.«

Gemeint ist hier das Wahre im Sinne Platons, das an sich Seiende, die Ideen, das Übersinnliche. Der Wille zum Sinnlichen und seinem Reichtum ist dagegen für Nietzsche der Wille zu dem, was die »Metaphysik« sucht. Also ist der Wille zum Sinnlichen metaphysisch. Dieser metaphysische Wille ist wirklich in der Kunst.

Nietzsche sagt (XIV, 368):

»Über das Verhältnis der *Kunst* zur *Wahrheit* bin ich am frühesten ernst geworden: und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt. Mein

erstes Buch war ihm geweiht; die Geburt der Tragödie glaubt an die Kunst auf dem Hintergrund eines anderen Glaubens: daß es *nicht möglich ist, mit der Wahrheit zu leben:* daß der ›Wille zur Wahrheit‹ bereits ein Symptom der Entartung ist . . .«

Der Satz klingt ungeheuerlich; aber er verliert seine Befremdlichkeit, wenngleich nicht sein Gewicht, sobald man ihn auf die rechte Weise liest. Wille zur Wahrheit, das heißt hier und immer bei Nietzsche: der Wille zur »wahren Welt« im Sinne Platons und des Christentums, der Wille zum Übersinnlichen, an sich Seienden. Der Wille zu solchem »Wahren« ist in Wahrheit ein Neinsagen zu unserer hiesigen Welt, in der gerade die Kunst heimisch ist. Weil diese Welt die eigentlich wirkliche und allein wahre Welt ist, kann Nietzsche bezüglich des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit erklären: »daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit« (n. 853; IV); das heißt: das Sinnliche steht höher und *ist* eigentlicher als das Übersinnliche. Darum sagt Nietzsche: »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn.*« (n. 822) Wahrheit meint wieder die »wahre Welt« des Übersinnlichen; sie birgt in sich die Gefahr des Zugrundegehens des Lebens, d. h. im Sinne Nietzsches immer: des aufsteigenden Lebens. Das Übersinnliche zieht das Leben aus der kraftvollen Sinnlichkeit weg, entzieht dieser die Kräfte und schwächt sie. Im Blick auf das Übersinnliche wird das Sichunterwerfen, das Nachgeben und Mitleiden, das Demütigsein und Untenbleiben zur eigentlichen »Tugend«. »Die Toren dieser Welt« und die Niedrigen und Schlechtweggekommenen werden »die Kinder Gottes«; sie sind die wahrhaft Seienden; die Unteren sind die, die nach »oben« gehören und sagen sollen, was Höhe, d. h. ihre Höhe ist. Alle schaffende Erhöhung und aller Stolz des auf sich selbst ruhenden Lebens sind dagegen Aufruhr, Verblendung

und Sünde. Damit wir aber nicht an dieser »Wahrheit« des Übersinnlichen zugrunde gehen, damit nicht durch das Übersinnliche das Leben der allgemeinen Schwächung und schließlich dem Verfall entgegengetrieben wird, dafür haben wir die Kunst. Mit Bezug auf das wesentliche Verhältnis von Kunst und Wahrheit ergibt sich hieraus ein weiterer und in unserer Reihe letzter Satz über die Kunst: 5. Die Kunst ist mehr wert als »die Wahrheit«.

Die voraufgegangenen Sätze seien wiederholt:

1. Die Kunst ist die durchsichtigste und bekannteste Gestalt des Willens zur Macht.
2. Die Kunst muß vom Künstler her begriffen werden.
3. Die Kunst ist nach dem erweiterten Begriff des Künstlers das Grundgeschehen alles Seienden; das Seiende ist, sofern es ist, ein Sichschaffendes, Geschaffenes.
4. Die Kunst ist die ausgezeichnete Gegenbewegung gegen den Nihilismus.

Von den fünf Sätzen aus ist jetzt an einen schon früher angeführten Ausspruch Nietzsches über die Kunst zu erinnern: »wir finden sie als größtes Stimulans des Lebens, —« (n. 808). Früher galt uns der Satz nur als ein Beispiel für das Vorgehen Nietzsches im Sinne des Umkehrens (die Umkehrung von Schopenhauers Quietiv). Jetzt muß der Ausspruch in seinem eigensten Gehalt begriffen werden. Nach all dem inzwischen Dargestellten sehen wir leicht, daß diese Bestimmung der Kunst als des Stimulans des Lebens nichts anderes besagt als: Die Kunst ist eine Gestalt des Willens zur Macht. Denn »Stimulans« ist das Antreibende, Aufsteigernde, Über-sich-hinaushebende, das Mehr an Macht, also Macht schlechthin, dies sagt: Wille zur Macht. Der Satz von der Kunst als dem größten Stimulans des Lebens kann daher den vorigen fünf Sätzen nicht angereiht werden;

vielmehr ist er Nietzsches *Hauptsatz über die Kunst*. Er wird durch die genannten fünf erläutert.

Im groben gesehen, sind wir mit unserer Aufgabe schon am Ende. Es galt, die Kunst als eine Gestalt des Willens zur Macht nachzuweisen. Das ist Nietzsches Absicht. Doch wir suchen mit Bezug auf Nietzsche anderes. Wir fragen:

1. Was leistet diese Auffassung der Kunst für die Wesensbestimmung des Willens zur Macht und damit des Seienden im Ganzen?

Dies können wir nur wissen, wenn wir zuvor fragen:

2. Was bedeutet diese Auslegung der Kunst für das Wissen von der Kunst und für die Stellung zu ihr?

Sechs Grundtatsachen aus der Geschichte der Ästhetik

Wir beginnen mit der zweiten Frage. Zu ihrer Bewältigung ist es nötig, das Vorgehen Nietzsches bei der Wesensbestimmung der Kunst eingehender zu kennzeichnen und es in den Zusammenhang der bisherigen Bemühungen um ein Wissen von der Kunst hineinzustellen.

Mit den herausgestellten fünf Sätzen über die Kunst sind die wesentlichen Hinsichten festgelegt, in denen sich Nietzsches Fragen nach der Kunst bewegt. Aus ihnen wird das Eine deutlich: Nietzsche fragt nach der Kunst nicht, um sie als eine Erscheinung oder als einen Ausdruck der Kultur zu beschreiben, sondern er will durch die Kunst und die Kennzeichnung ihres Wesens zeigen, was Wille zur Macht ist. Dennoch bewegt sich Nietzsches Besinnung auf die Kunst in der überlieferten Bahn. Diese Bahn wird in ihrem Eigentümlichen durch den Namen »Ästhetik« bestimmt. Zwar spricht Nietzsche gegen die Weibsästhetik; er spricht damit aber für die Mannesästhetik, also doch für die

Ästhetik. Dadurch wird Nietzsches Fragen nach der Kunst zu der auf das Äußerste getriebenen Ästhetik, die sich gleichsam selbst überschlägt. Allein was soll das Fragen nach der Kunst und das Wissen von ihr anderes sein als »Ästhetik«? Was heißt »Ästhetik«?

Der Name »Ästhetik« ist entsprechend gebildet wie »Logik« und »Ethik«. Zu ergänzen ist immer ἐπιστήμη, Wissen. Logik: λογικὴ ἐπιστήμη: Wissen vom λόγος, d. h. Lehre vom Aussagen, Urteilen als der Grundform des Denkens. Logik: Wissen vom Denken, von Denkformen und Denkregeln. Ethik: ἠθικὴ ἐπιστήμη: Wissen vom ἦθος, von der inneren Haltung des Menschen und der Weise, wie sie sein Verhalten bestimmt.

Logik und Ethik meinen jeweils ein menschliches Verhalten und dessen Gesetzlichkeit.

Entsprechend ist das Wort »Ästhetik« gebildet: αἰσθητικὴ ἐπιστήμη: Wissen vom sinnlichen, empfindungs- und gefühlsmäßigen Verhalten des Menschen und von dem, wodurch es bestimmt wird.

Was das Denken, die Logik, bestimmt und wozu dieses sich verhält, ist das Wahre.

Was Haltung und Verhaltung des Menschen, die Ethik, bestimmt und wozu sie sich verhalten, ist das Gute.

Was das Fühlen des Menschen, die Ästhetik, bestimmt, und wozu es sich verhält, ist das Schöne. Das Wahre, das Gute, das Schöne sind Gegenstand der Logik, der Ethik, der Ästhetik.

Ästhetik ist darnach Betrachtung des Gefühlszustandes des Menschen in seinem Verhältnis zum Schönen, ist Betrachtung des Schönen, sofern es im Bezug zum Gefühlszustand des Menschen steht. Das Schöne selbst ist nichts anderes als was im Sichzeigen diesen Zustand hervorbringt. Das Schöne aber kann sein: solches der Natur und solches der Kunst.

Weil somit die Kunst in ihrer Weise das Schöne hervorbringt, sofern die Kunst »schöne« Kunst ist, wird die Besinnung auf die Kunst zur Ästhetik. Mit Bezug auf das Wissen von der Kunst und das Fragen nach der Kunst ist daher die Ästhetik diejenige Besinnung auf die Kunst, bei der das fühlende Verhältnis des Menschen zu dem in der Kunst dargestellten Schönen den maßgebenden Bereich der Bestimmung und Begründung abgibt, ihr Ausgang und Ziel bleibt. Das fühlende Verhältnis zur Kunst und zu ihren Hervorbringungen kann das des Erzeugens und das des Genießens und Empfangens sein.

Sofern nun in der ästhetischen Betrachtung der Kunst das Kunstwerk als das hervorgebrachte Schöne der Kunst zur Bestimmung kommt, ist das Werk als der Träger und Erreger des Schönen mit Bezug auf den Gefühlszustand vorgestellt. Das Kunstwerk ist als »Objekt« für ein »Subjekt« angesetzt. Maßgebend für seine Betrachtung ist die Subjekt-Objekt-Beziehung, und zwar die fühlende. Das Werk wird Gegenstand in seiner dem Erleben zugekehrten Fläche.

So wie wir nun sagen, ein Urteil, das den Gesetzen des Denkens genügt, welche die Logik aufstellt, sei »logisch«, genau entsprechend übertragen wir die Bezeichnung »ästhetisch«, die eigentlich nur die Betrachtungsart und Untersuchungsweise mit Bezug auf das fühlende Verhältnis meint, auf dieses Verhalten selbst und sprechen vom ästhetischen Gefühl und vom ästhetischen Zustand. Streng genommen, ist nicht der Gefühlszustand »ästhetisch«, sondern er ist ein solcher, der Gegenstand einer ästhetischen Betrachtung werden kann, die deshalb ästhetisch heißt, weil sie es im voraus auf den durch das Schöne erregten Gefühlszustand absieht und alles darauf bezieht und von daher bestimmt.

Der Name »Ästhetik« für die Besinnung auf die Kunst und das Schöne ist jung und stammt aus dem 18. Jahrhundert; die

Sache aber, die der Name treffend nennt, die Weise des Fragens nach der Kunst und dem Schönen vom Gefühlszustand der Genießenden und Erzeugenden her, ist alt: so alt wie die Besinnung auf die Kunst und das Schöne innerhalb des abendländischen Denkens. Die philosophische Besinnung auf das Wesen der Kunst und des Schönen *beginnt* schon als Ästhetik.

Man hört in den letzten Jahrzehnten oft die Klage, daß die zahllosen ästhetischen Betrachtungen und Untersuchungen über die Kunst und das Schöne nichts leisteten und keine Hilfe böten für den Zugang zur Kunst und vollends nicht für das Kunstschaffen und für eine sichere Erziehung zur Kunst. Das ist gewiß richtig und gilt besonders von dem, was heute noch unter dem Namen »Ästhetik« umläuft. Allein aus dem Heutigen dürfen wir nicht die Maßstäbe nehmen, um die Ästhetik und ihr Verhältnis zur Kunst zu beurteilen; denn in Wahrheit ist die Tatsache, ob und wie ein Zeitalter einer Ästhetik verhaftet ist, ob und wie es aus einer ästhetischen Haltung her zur Kunst steht, entscheidend für die Art und Weise, wie in diesem Zeitalter die Kunst geschichtebildend ist – oder ob sie ausbleibt.

Weil für uns die Kunst als eine Gestalt des Willens zur Macht in Frage steht, d. h. als eine Gestalt des Seins überhaupt, sogar als die ausgezeichnete, kann die Frage nach der Ästhetik als der Grundart der Besinnung auf die Kunst und des Wissens von ihr nur grundsätzlich behandelt werden. Erst mit Hilfe einer so gearteten Überlegung über das Wesen der Ästhetik setzen wir uns in den Stand, Nietzsches Auslegung des Wesens der Kunst und damit zugleich die Stellungnahme zu ihr so zu begreifen, daß hieraus eine *Auseinandersetzung* erwachsen kann.

Zur Kennzeichnung des Wesens der Ästhetik, ihrer Rolle innerhalb des abendländischen Denkens und ihres Bezuges

zur Geschichte der abendländischen Kunst seien sechs Grundtatsachen angeführt. Freilich kann die Anführung derselben nur ein Hinweis sein.

1. Die große griechische Kunst bleibt ohne eine entsprechende denkerisch-begriffliche Besinnung auf sie, welche Besinnung nicht gleichbedeutend sein müßte mit Ästhetik. Das Fehlen dieser gleichzeitigen denkerischen Besinnung auf die große Kunst besagt auch nicht, diese Kunst sei damals nur »erlebt« worden, in der dunklen Aufwallung der von Begriff und Wissen unangetasteten »Erlebnisse«. Die Griechen hatten zum Glück keine Erlebnisse, dagegen ein so ursprünglich gewachsenes, helles Wissen und eine solche Leidenschaft zum Wissen, daß sie in dieser Helligkeit des Wissens keiner »Ästhetik« bedurften.

2. Die Ästhetik beginnt bei den Griechen erst in dem Augenblick, da die große Kunst, aber auch die gleichlaufende große Philosophie zu ihrem Ende gehen. In dieser Zeit, dem Zeitalter Platons und des Aristoteles, werden im Zusammenhang der Ausgestaltung der Philosophie diejenigen Grundbegriffe geprägt, die künftig den Gesichtskreis für alles Fragen nach der Kunst abstecken. Das ist einmal das Begriffspaar ὕλη — μορφή, materia — forma, Stoff — Form. Ihren Ursprung hat diese Unterscheidung in der durch Platon begründeten Auffassung des Seienden hinsichtlich seines Aussehens: εἶδος, ἰδέα. Wo Seiendes als Seiendes vernommen und von anderem Seienden im Hinblick auf sein Aussehen unterschieden wird, kommt die Umgrenzung und das Gefüge des Seienden als äußere und innere Begrenzung in den Blick. Das Begrenzende aber ist die Form und das Begrenzte der Stoff. In diese Bestimmungen wird dasjenige gebracht, was in den Gesichtskreis tritt, sobald das Kunstwerk als das Sichzeigende, nach seinem εἶδος, φαίνεσθαι erfahren wird. Das ἐκφανέστατον, das sich eigentlich Zeigende und Scheinendste von allem, ist das

Schöne. Auf dem Wege über die ἰδέα rückt das Kunstwerk in die Kennzeichnung des Schönen als ἐκφανέστατον.

Mit der Unterscheidung ὕλη — μορφή, die das Seiende als solches betrifft, verkoppelt sich ein zweiter Begriff, der für alles Fragen nach der Kunst leitend wird: die Kunst ist τέχνη. Man weiß längst, daß die Griechen sowohl die Kunst als auch das Handwerk mit demselben Wort τέχνη benennen und entsprechend den Handwerker und Künstler mit dem Namen τεχνίτης. Gemäß dem späteren »technischen« Gebrauch des Wortes τέχνη, wonach es, ganz ungriechisch, eine Weise des Hervorbringens bezeichnet, sucht man auch in der ursprünglichen und echten Bedeutung des Wortes diesen Inhalt und meint, τέχνη bedeute das handwerkliche Machen. Weil nun auch das, was wir die schöne Kunst nennen, von den Griechen mit τέχνη bezeichnet wurde, soll damit, so meint man, das Handwerkliche hervorgehoben oder gar die Kunstausübung zu einem Handwerk herabgesetzt werden.

So einleuchtend diese landläufige Meinung ist, so wenig trifft sie den Sachverhalt, d. h. sie dringt nicht zu der Grundstellung vor, aus der die Griechen die Kunst und das Kunstwerk bestimmen. Dies wird jedoch aus dem Grundwort τέχνη deutlich. Um es in seiner wahren Bedeutung zu treffen, ist es gut, den eigentlichen Gegenbegriff festzulegen. Er ist in dem Wort φύσις genannt. Wir übersetzen es mit »Natur« und denken wenig genug dabei. φύσις ist für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt, was in sich zurückgeht und vergeht: das aufgehende und in sich zurückgehende Walten.

Wenn nun der Mensch inmitten des Seienden (φύσις), in das er ausgesetzt ist, einen Stand zu gewinnen und sich einzurichten versucht, wenn er in der Bewältigung des Seienden

so und so vorgeht, dann ist sein Vorgehen gegen das Seiende von einem Wissen um das Seiende getragen und geleitet. Dieses *Wissen* heißt τέχνη. Das Wort ist von vornherein nicht und nie die Bezeichnung für ein »Machen« und Hervorbringen, sondern für dasjenige Wissen, das allen menschlichen Aufbruch inmitten des Seienden trägt und führt. Deshalb ist τέχνη oft die Bezeichnung für das menschliche Wissen schlechthin. Im besondern gilt dann jenes Wissen als τέχνη, das diejenige Auseinandersetzung und Bewältigung des Seienden leitet und begründet, in der eigens zu dem schon gewachsenen Seienden (φύσις) hinzu und auf dessen Grund neues und anderes Seiendes hergestellt und erzeugt wird, das Gebrauchszeug und die Werke der Kunst. Aber auch hier meint τέχνη nie ein Machen und das handwerkliche Tun als solches, sondern immer das Wissen, das Aufschließen des Seienden als solchen, in der Art der wissenden Leitung eines Hervorbringens. Da nun die Anfertigung von Gebrauchszeug und das Schaffen von Kunstwerken, beides je auf seine Weise, in die Unmittelbarkeit des alltäglichen Daseins hereinsteht, wird das Wissen, das in solchem Vorgehen und Hervorbringen leitend ist, in einem ausnehmenden Sinne τέχνη genannt. Der Künstler ist nicht deshalb ein τεχνίτης, weil er auch ein Handwerker ist, sondern weil sowohl das Hervorbringen von Werken als auch das Hervorbringen von Gebrauchszeug ein Aufbruch des wissenden und vorgehenden Menschen ist inmitten der φύσις und auf dem Grunde der φύσις. Das griechisch zu denkende »Vorgehen« ist jedoch nicht Angriff, sondern Ankommenlassen: das schon Anwesende.

Das Wesen der τέχνη erfährt nun mit dem Aufkommen der Unterscheidung von Stoff und Form eine bestimmt gerichtete Auslegung und verliert die ursprüngliche und weite Bedeutungskraft. Bei Aristoteles ist τέχνη auch noch eine Weise

des Wissens, wenngleich nur eine unter anderen (vgl. Nic. Eth. VI). Verstehen wir unter dem Wort »Kunst« ganz allgemein jede Art von menschlichem Hervorbringenkönnen und fassen wir außerdem dieses Können und Vermögen ursprünglicher als ein Wissen, dann entspricht dieses Wort »Kunst« gerade auch in seiner weiten Bedeutung dem griechischen Begriff τέχνη. Sofern aber die τέχνη dann ausdrücklich zur Herstellung von schönen Dingen und ihrer Vorstellung in Bezug gebracht wird, rückt die Besinnung auf die Kunst auf dem Wege über das Schöne in den Bereich der Ästhetik. Was in der scheinbar äußerlichen und nach der landläufigen Vorstellung sogar abwegigen Kennzeichnung der Kunst als τέχνη in Wahrheit beschlossen liegt, kommt weder bei den Griechen noch später jemals ans Licht.

Wie nun aber das Begriffspaar »Stoff und Form« zu dem eigentlichen Hauptschema alles Fragens nach der Kunst und aller näheren Bestimmung der Kunstwerke wurde, wie die Unterscheidung von »Inhalt und Form« schließlich in die Rolle der Allerweltsbegriffe gelangte, unter die alles und jedes zu bringen ist, das soll hier nicht dargestellt werden. Es genügt zu wissen, daß die Unterscheidung von »Stoff und Form« im Gebiet der Anfertigung des Zeugs (der Gebrauchsdinge) entspringt, daß sie nicht ursprünglich im Bereiche der Kunst im engeren Sinne, also der schönen Kunst und ihrer Werke, gewonnen, sondern nur dahin übertragen ist. Grund genug, um von einem tiefen und nachhaltigen Zweifel am Griffvermögen dieser Begriffe im Bezirk der Rede über Kunst und Kunstwerke erfaßt zu werden.

3. Die dritte Grundtatsache für die Geschichte des Wissens von der Kunst, d. h. jetzt: für die Entstehung und die Ausbildung der Ästhetik, ist wiederum ein Geschehnis, das nicht unmittelbar aus der Kunst selbst und aus der Besinnung auf sie kommt, das vielmehr einen Wandel der gesamten Ge-

schichte betrifft. Es ist der Beginn der Neuzeit. Der Mensch und sein freies Wissen um sich selbst und seine Stellung inmitten des Seienden werden jetzt zum Ort der Entscheidung darüber, wie das Seiende zu erfahren, zu bestimmen und zu gestalten sei. Das Zurückgehen auf die Zuständlichkeit des Menschen, auf die Art und Weise, wie der Mensch selbst zum Seienden und zu sich steht, bringt es mit sich, daß jetzt die freie Stellungnahme des Menschen selbst, die Art, wie er die Dinge findet und fühlt, kurz: sein »Geschmack« zum Gerichtshof über das Seiende wird. In der Metaphysik zeigt sich dies darin, daß die Gewißheit allen Seins und aller Wahrheit auf das Selbstbewußtsein des einzelnen Ich gegründet wird: ego cogito ergo sum. Das Sich-selbst-vorfinden im eigenen Zustand, das cogito me cogitare verschafft auch den ersten, in seinem Sein gesicherten »Gegenstand«. Ich selbst und meine Zustände sind das erste und eigentlich Seiende; an diesem so gewissen Seienden und nach ihm wird alles bemessen, was sonst noch als seiend soll angesprochen werden können. Meine Zuständlichkeit, die Weise, wie ich mich bei etwas befinde, ist wesentlich mit maßgebend dafür, wie ich die Sachen und alles Begegnende finde.

Die Besinnung auf das Schöne der Kunst rückt jetzt in einer betonten und ausschließlichen Weise in den Bezug auf den Gefühlszustand des Menschen, die αἴσθησις. Kein Wunder, daß in den neuzeitlichen Jahrhunderten die Ästhetik als solche bewußt betrieben und begründet wurde. Dies ist auch der Grund, warum jetzt erst der Name aufkommt für eine Betrachtungsart, die längst vorbereitet war. Die »Ästhetik« soll im Felde der Sinnlichkeit und des Gefühls dasselbe sein, was die Logik im Gebiet des Denkens ist; daher heißt sie auch »Logik der Sinnlichkeit«.

Gleichlaufend mit dieser Ausbildung der Ästhetik und der Bemühung um die Klärung und Begründung des ästheti-

schen Zustandes vollzieht sich innerhalb der Geschichte der Kunst ein anderer entscheidender Vorgang. Die große Kunst und ihre Werke sind in ihrem geschichtlichen Heraufkommen und Sein deshalb groß, weil sie innerhalb des geschichtlichen Daseins des Menschen eine entscheidende Aufgabe vollbringen: nämlich in der Weise des Werkes offenbar zu machen, was das Seiende im Ganzen ist, und die Offenbarkeit im Werk zu verwahren. Die Kunst und ihr Werk sind nur notwendig als ein Weg und als ein Aufenthalt des Menschen, in dem ihm die Wahrheit des Seienden im Ganzen, d. h. das Unbedingte, Absolute sich eröffnet. Große Kunst ist nicht erst und nur groß durch die hohe Qualität des Geschaffenen, sondern dadurch, daß sie ein »absolutes Bedürfnis« ist. Weil sie das ist und sofern sie das ist, kann sie auch und muß sie im Rang groß sein; denn nur auf Grund der Größe ihrer Wesentlichkeit schafft sie auch für den Rang des Hervorgebrachten einen Spielraum der Größe.

Gleichlaufend mit der Ausbildung der Herrschaft der Ästhetik und des ästhetischen Verhältnisses zur Kunst ist in der Neuzeit der Verfall der großen Kunst in dem angegebenen Sinne. Dieser Verfall besteht nicht darin, daß die »Qualität« geringer und der Stil kleiner wird, sondern daß die Kunst ihr Wesen, den unmittelbaren Bezug zur Grundaufgabe, das Absolute darzustellen, d. h. es als solches maßgebend in den Bereich des geschichtlichen Menschen zu stellen, verliert. Von hier aus begreifen wir die vierte Grundtatsache.

4. In dem geschichtlichen Augenblick, da die Ästhetik ihre größtmögliche Höhe, Weite und Strenge der Ausbildung gewinnt, ist die große Kunst zu Ende. Die Vollendung der Ästhetik hat darin ihre Größe, daß sie dieses Ende der großen Kunst als solches erkennt und ausspricht. Diese letzte und größte Ästhetik des Abendlandes ist diejenige Hegels. Sie ist niedergelegt in seinen »Vorlesungen über Ästhetik«, die zum

letztenmal 1828/29 an der Universität Berlin gehalten wurden (vgl. WW X 1, 2, 3). Hier stehen die Sätze:

»so ist doch wenigstens kein absolutes Bedürfnis vorhanden, daß er [der Stoff] von der *Kunst* zur Darstellung gebracht werde.« (X 2, S. 233)

»In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes.«

»Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber.« (X 1, S. 15 f.)

Man kann diese Sätze und alles, was an Geschichte und Geschehenem hinter ihnen steht, nicht dadurch entkräften, daß man Hegel vorhält, wir hätten doch seit 1830 mancherlei ansehnliche Kunstwerke zu verzeichnen. Die Möglichkeit, daß auch späterhin noch einzelne Kunstwerke entstehen und geschätzt werden, hat Hegel nie leugnen wollen. Die Tatsache solcher einzelnen Werke, die nur noch im Umkreis des Kunstgenusses einiger Volksschichten Werke sind, spricht nicht gegen Hegel, sondern gerade für ihn. Sie ist der Beweis, daß die Kunst die Macht zum Absoluten, ihre absolute Macht verloren hat. Von hier aus werden die Stellung der Kunst und die Art des Wissens von ihr im 19. Jahrhundert bestimmt. Dies sei in einem fünften Punkt kurz angezeigt.

5. Das 19. Jahrhundert wagt – im Hinblick auf den Abfall der Kunst von ihrem Wesen – noch einmal den Versuch des »Gesamtkunstwerkes«. Diese Bemühung ist an den Namen Richard Wagner geknüpft. Es ist kein Zufall, daß diese Bemühung sich nicht auf das Schaffen der Werke beschränkt, die solchem Ziel dienen sollen. Sie wird begleitet und unterstützt durch grundsätzliche Besinnungen und entsprechende Schriften. Die wichtigsten seien angeführt: »Die Kunst und die Revolution« 1849; »Das Kunstwerk der Zukunft« 1850; »Oper und Drama« 1851; »Die deutsche Kunst und die

deutsche Politik« 1865. Es ist hier nicht möglich, die verwickelte und verworrene geschichtliche geistige Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch nur ungefähr deutlich zu machen. In dem Jahrzehnt von 1850-1860 schieben sich mit einer merkwürdigen Durchdringung noch einmal ineinander: echte und gut bewahrte Überlieferung der großen Zeit der deutschen Bewegung und die schleichende Öde und Entwurzelung des Daseins, wie sie in den Gründerjahren dann voll ans Licht kommen. Man kann dieses zweideutigste Jahrhundert nie auf dem Wege einer Beschreibung des Nacheinander seiner Abschnitte verstehen. Es muß von zwei Seiten her gegenläufig eingegrenzt werden, vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und vom ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

Wir müssen uns hier mit einem Hinweis begnügen, der durch unsere leitende Fragestellung begrenzt bleibt. Mit Bezug auf die geschichtliche Stellung der Kunst bleibt die Bemühung um das »Gesamtkunstwerk« wesentlich. Schon der Name ist bezeichnend. Er meint einmal: die Künste sollen nicht mehr nebeneinander verwirklicht, sondern in *einem* Werk zusammengeschlossen werden. Aber über diese mehr zahlen- und mengenmäßige Vereinigung hinaus soll das Kunstwerk eine Feier der Volksgemeinschaft sein: »die« Religion. Die maßgebenden Künste sind dabei die Dichtung und die Musik. Der Absicht nach sollte die Musik ein Mittel sein, das Drama zur Geltung zu bringen; in Wirklichkeit aber wird die Musik in der Gestalt der Oper zur eigentlichen Kunst. Das Drama hat sein Gewicht und Wesen nicht in der dichterischen Ursprünglichkeit, d. h. der gestalteten Wahrheit des Sprachwerkes, sondern im Bühnenhaften des Vorgeführten und der großen Aufmachung. Architektur gilt nur als Theaterbau, Malerei als Kulisse, Plastik als Darstellung der Gebärde des Schauspielers. Dichtung und Sprache blei-

ben ohne die wesentliche und entscheidende gestalterische Kraft des eigentlichen Wissens. Die Herrschaft der Kunst als Musik ist gewollt und damit die Herrschaft des reinen Gefühlszustandes: die Raserei und Brunst der Sinne, der große Krampf, das selige Grauen des Hinschmelzens im Genuß, das Aufgehen im »bodenlosen Meer der Harmonien«, das Untertauchen im Rausch, die Auflösung im reinen Gefühl als Erlösung; »das Erlebnis« als solches wird entscheidend. Das Werk ist nur noch Erlebniserreger. Alles Darzustellende soll nur wirken als Vordergrund und Vorderfläche, abzielend auf den Eindruck, den Effekt, das Wirken- und Aufwühlenwollen: »Theater«. Theater und Orchester bestimmen die Kunst. Vom Orchester sagt Wagner:

»Das Orchester ist, so zu sagen, der Boden unendlichen, allgemeinsamen Gefühles, aus dem das individuelle Gefühl des einzelnen Darstellers zur höchsten Fülle herauszuwachsen vermag: es löst den starren, unbeweglichen Boden der wirklichen Szene gewissermaßen in eine flüssig-weich nachgiebige, eindruckempfindliche, ätherische Fläche auf, deren ungemessener Grund das Meer des Gefühles selbst ist.« (»Das Kunstwerk der Zukunft«. Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl. S. 157; 1887)

Hierzu ist zu vergleichen, was Nietzsche über Wagners »Mittel zur Wirkung« im »Willen zur Macht« (n. 839) sagt:

»Man erwäge die Mittel zur Wirkung, deren sich Wagner mit Vorliebe bedient (– die er zu einem guten Teile sich erst hat erfinden müssen): sie ähneln in einer befremdlichen Weise den Mitteln, mit denen der Hypnotiseur es zur Wirkung bringt (– Wahl der Bewegungen, der Klangfarben seines Orchesters; das abscheuliche Ausweichen vor der Logik und Quadratur des Rhythmus; das Schleichende, Streichende, Geheimnisvolle, der Hysterismus seiner ›unendlichen Melodie‹). – Und ist der Zustand, in welchen

z. B. das Lohengrin-Vorspiel den Zuhörer und noch mehr die Zuhörerin versetzt, wesentlich verschieden von der somnambulischen Ekstase? — Ich hörte eine Italienerin nach dem Anhören des genannten Vorspiels sagen, mit jenen hübsch verzückten Augen, auf welche sich die Wagnerianerin versteht: ›come si *dorme* con questa musica!‹ —«

Hier kommt das Wesentliche der Auffassung des Gesamtkunstwerkes unzweideutig zum Ausdruck: die Auflösung alles Festen in das flüssig Nachgiebige, Eindrucksempfängliche, Schwimmende und Verschwimmende; das Ungemessene, ohne Gesetz, ohne Grenze, ohne Helligkeit und Bestimmtheit, die maßlose Nacht des reinen Versinkens. Mit anderen Worten: die Kunst soll wieder und noch einmal ein absolutes Bedürfnis werden. Aber das Absolute wird jetzt nur noch als das reine Bestimmungslose, als die völlige Auflösung in das reine Gefühl, das sinkende Verschweben in das Nichts erfahren. Kein Wunder, daß Wagner in Schopenhauers Hauptwerk, das er viermal eingehend durcharbeitete, die metaphysische Bestätigung und Erklärung seiner Kunst fand.

So unaufhaltsam Wagners Wille zum »Gesamtkunstwerk« in seinem Vollzug und in der Auswirkung das Gegenteil der großen Kunst wurde, so bleibt doch dieser Wille einzig in seiner Zeit und hebt Wagner trotz des vielen Schauspielerhaften und Abenteuerlichen aus den sonstigen Bemühungen um die Kunst und ihre Wesentlichkeit im Dasein heraus. Nietzsche schreibt darüber (XIV, 150/51):

»Wagner hat ohne allen Zweifel den Deutschen dieses Zeitalters die umfänglichste Ahnung davon gegeben, was ein Künstler sein *könnte:* die Ehrfurcht vor ›dem Künstler‹ ist plötzlich in's Große gewachsen, überall hat er neue Wertschätzungen, neue Begierden, neue Hoffnungen er-

weckt; und vielleicht nicht am wenigsten gerade durch das nur ankündigende, unvollständige, unvollkommene Wesen seiner Kunstgebilde. Wer hat nicht von ihm *gelernt!*«

Daß Richard Wagners Versuch scheitern mußte, liegt nicht nur an der Vorherrschaft der Musik vor den anderen Künsten. Vielmehr: daß die Musik überhaupt diesen Vorrang übernehmen konnte, hat bereits seinen Grund in der zunehmend ästhetischen Grundstellung zur Kunst im Ganzen; es ist die Auffassung und Schätzung derselben aus dem bloßen Gefühlszustand und die zunehmende Barbarisierung des Gefühlszustandes selbst zum bloßen Brodeln und Wallen des sich selbst überlassenen Gefühls.

Andererseits konnte diese Erregung des Gefühlsrausches, die Entfesselung der »Affekte«, als eine Rettung des »Lebens« gelten, zumal angesichts der wachsenden Ernüchterung und Verödung des Daseins durch Industrie, Technik und Wirtschaft im Zusammenhang einer Schwächung und Aushöhlung der bildenden Kraft des Wissens und der Überlieferung, von dem Fehlen jeder großen Zielsetzung des Daseins ganz zu schweigen. Die Aufsteigerung in das Wogen der Gefühle mußte den fehlenden Raum für eine gegründete und gefügte Stellung inmitten des Seienden bieten, wie sie nur das große Dichten und Denken zu schaffen vermag.

Dieser aus dem Rausch kommende Fortriß ins Ganze war es, wodurch der Mensch Richard Wagner und sein Werk den jungen Nietzsche in den Bann zogen; doch dieses war nur möglich, weil dem in Nietzsche selbst etwas entgegen kam, jenes, was Nietzsche dann das Dionysische nannte. Aber weil Wagner die bloße Aufsteigerung des Dionysischen und die Verströmung in ihm suchte, Nietzsche aber seine Bändigung und Gestaltung, deshalb war auch der Riß zwischen beiden schon vorbestimmt.

Ohne auf die Geschichte der Freundschaft zwischen Wagner

und Nietzsche hier einzugehen, sei nur die eigentliche Wurzel des Widerstreites, der sich früh und langsam, aber immer heller und entschiedener entfaltete, kurz genannt. Von seiten Wagners ist es ein im weitesten Sinne persönlicher Grund: Wagner gehörte nicht zu den Menschen, denen ihre eigenen Anhänger der größte Greuel sind. Wagner brauchte Wagnerianer und Wagnerianerinnen. Nietzsche dagegen hat Wagner zeitlebens geliebt und verehrt; sein Streit mit ihm war ein sachlicher und wesentlicher. Nietzsche wartete und hoffte jahrelang auf die Möglichkeit einer fruchtbaren Auseinandersetzung. Sein Gegensatz zu Wagner betrifft ein Zweifaches: 1. Die Mißachtung des inneren Gefühls und des eigentlichen Stils bei Wagner. Nietzsche drückt das einmal so aus: bei Wagner »Schweben und Schwimmen«, statt »Gehen und Tanzen« – (d. h. Verschwommenheit statt Maß und Schritt). 2. Das Abgleiten in ein verlogenes moralisierendes Christentum, vermischt mit Brunst und Taumel (vgl. »Nietzsche contra Wagner«, 1888. Über das Verhältnis von Wagner und Nietzsche ist zu vergleichen: Kurt Hildebrandt: »Wagner und Nietzsche; ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert«, 1924).

Daß es im 19. Jahrhundert neben Wagner und auch gegen Wagner im Felde der verschiedenen Kunstgattungen einzelne wesentliche Werke gab, braucht nicht eigens vermerkt zu werden; wir wissen z. B., in welch hoher Schätzung bei Nietzsche ein Werk wie Stifters »Nachsommer« stand – fast die reine Gegenwelt zu Wagner.

Aber worauf es jetzt allein ankommt, ist die Frage, ob und wie die Kunst noch als maßgebende Gestaltung und Bewahrung des Seienden im Ganzen gewollt und gewußt war. Sie wird beantwortet durch den Hinweis auf den Versuch des Gesamtkunstwerkes von der Musik her und das notwendige Scheitern desselben. Das Wissen von der Kunst wandelt sich

im 19. Jahrhundert entsprechend der wachsenden Unkraft zu metaphysischem Wissen in das Erfahren und Erforschen der reinen Tatsachen der Kunstgeschichte. Was im Zeitalter Herders und Winkelmanns im Dienste einer großen Selbstbesinnung des geschichtlichen Daseins stand, wird jetzt um seiner selbst willen betrieben, nämlich als Fach; die eigentliche Kunstgeschichtsforschung beginnt,—Gestalten wie Jakob Burckhardt und H. Taine, die unter sich wieder ganz verschieden sind, lassen sich freilich nicht mit dem Meßgerät des Fachbetriebes ausmessen. Die Erforschung der Dichtung kommt in den Bereich der Philologie; »sie erwuchs in dem Sinn für das Kleine, für echte Philologie.« (Dilthey, Ges. Schr. XI, 216) Die Ästhetik wird zur naturwissenschaftlich arbeitenden Psychologie, d. h. die Gefühlszustände werden für sich selbst als vorkommende Tatsachen dem Experiment, der Beobachtung und Messung unterstellt; auch hier sind Fr. Theod. Vischer und W. Dilthey Ausnahmen, getragen und geleitet von der Überlieferung Hegels und Schillers. Die Geschichte der Dichtung und bildenden Kunst besteht darin, daß es davon eine Wissenschaft geben kann, die wichtige Kenntnisse zu Tage fördert und zugleich eine Zucht des Denkens wach hält. Die Pflege dieser Wissenschaften gilt als die eigentliche Wirklichkeit des »Geistes«. Wissenschaft selbst ist ebenso wie die Kunst eine Erscheinung und ein Feld der kulturellen Betätigung. Wo aber das »Ästhetische« nicht Gegenstand der Forschung wird, sondern die Haltung des Menschen bestimmt, da wird der ästhetische Zustand zu einem Zustand neben anderen möglichen, etwa dem politischen oder wissenschaftlichen; der »ästhetische Mensch« ist ein Gewächs des 19. Jahrhunderts.

> »Der ästhetische Mensch sucht in sich und andern Gleichgewicht und Harmonie der Gefühle zu verwirklichen; von diesem Bedürfnis aus gestaltet er sein Gefühl des Lebens

und seine Anschauungen der Welt, und seine Schätzung der Wirklichkeit ist davon abhängig, wiefern dieselbe die Bedingungen für ein solches Dasein gewähre.«
(Dilthey in einem Nachruf auf den Literarhistoriker Julian Schmidt, 1887; Ges. Schr. XI, 232)

Kultur aber muß sein, weil der Mensch fortschreiten soll – wohin, weiß niemand und fragt auch niemand mehr im Ernst. Man hat daneben außerdem noch sein »Christentum« und seine Kirche, die bereits mehr politisch als religiös wesentlich werden.

Die Welt wird nach ihrer Wirkungskraft für die Erzeugung des ästhetischen Zustandes angeschaut und abgeschätzt. Der ästhetische Mensch glaubt sich behütet und gerechtfertigt im Ganzen einer Kultur.

Aber in all dem ist noch viel Eifer und viel Arbeit, zuweilen auch Geschmack und echte Forderung. Gleichwohl bleibt es nur der Vordergrund jenes Geschehens, das Nietzsche erstmals in voller Klarheit erkannte und aussprach, des Nihilismus. Damit kommen wir zur Anführung der letzten Grundtatsache, die wir inhaltlich schon kennen, die aber jetzt der ausdrücklichen Bestimmung bedarf.

6. Was Hegel hinsichtlich der Kunst aussprach – daß sie die Macht als maßgebende Gestaltung und Verwahrung des Absoluten eingebüßt habe – erkannte Nietzsche hinsichtlich der »obersten Werte«, Religion, Moral, Philosophie: das Ausbleiben und Fehlen der schöpferischen Kraft und Bindung in der Gründung des menschlich-geschichtlichen Daseins auf das Seiende im Ganzen.

Aber während für Hegel im Unterschied zur Religion, Moral und Philosophie die Kunst dem Nihilismus anheimfiel, ein Vergangenes und Unwirkliches wurde, sucht Nietzsche in der Kunst die Gegenbewegung. Darin zeigt sich, trotz der wesentlichen Abkehr von Wagner, eine Auswirkung des Wag-

nerschen Willens zum »Gesamtkunstwerk«. Während für Hegel die Kunst als ein Vergangenes zum Gegenstand des höchsten spekulativen Wissens wurde, während Hegels Ästhetik zur Metaphysik des Geistes sich ausgestaltete, wurde Nietzsches Besinnung auf die Kunst zu einer »Physiologie der Kunst«.

In der kleinen Schrift »Nietzsche contra Wagner« von 1888 sagt Nietzsche (VIII, 187): »Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie.« Sie ist somit nicht einmal mehr »Psychologie« wie sonst im 19. Jahrhundert, sondern naturwissenschaftliche Erforschung der Leibzustände und -vorgänge und ihrer erregenden Ursachen.

Wir müssen uns diese Sachlage ganz unzweideutig vor Augen halten: die Kunst in ihrer geschichtlichen Bestimmung auf der einen Seite die Gegenbewegung gegen den Nihilismus; auf der anderen Seite das Wissen von der Kunst »Physiologie«; die Kunst wird der naturwissenschaftlichen Erklärung ausgeliefert, in ein Gebiet der Tatsachenwissenschaft abgeschoben. Hier ist in der Tat das ästhetische Fragen nach der Kunst in seinen letzten Folgen zu Ende gedacht. Der Gefühlszustand ist auf Erregungen der Nervenbahnen, auf Leibzustände zurückzuführen.

Damit ist Nietzsches Grundstellung zur Kunst als geschichtlicher Wirklichkeit näher bestimmt und in eins damit die Art seines Wissens und Wissenwollens von der Kunst: die Ästhetik als angewandte Physiologie. Beides aber ist zugleich dem großen Zusammenhang der Geschichte der Kunst in ihrem Bezug zum jeweiligen Wissen von ihr eingeordnet.

Der Rausch als ästhetischer Zustand

Unsere eigentliche Absicht geht aber dahin, die Kunst als eine, als die ausgezeichnete Gestalt des Willens zur Macht zu

begreifen; das will sagen: von Nietzsches Auffassung der Kunst her und durch sie hindurch den Willen zur Macht selbst in seinem Wesen zu fassen und damit das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Grundcharakters. Dazu ist nötig, daß wir jetzt versuchen, Nietzsches Auffassung der Kunst einheitlich zu begreifen; also in eins zusammenzudenken, was sich auf den ersten Blick völlig zuwiderläuft. Einmal soll die Kunst die Gegenbewegung gegen den Nihilismus, d. h. die Ansetzung der neuen höchsten Werte sein, sie soll die Maße und Gesetze geschichtlich geistigen Daseins vorbereiten und begründen. Zugleich aber will die Kunst auf dem Wege und mit den Mitteln der Physiologie eigentlich begriffen werden.

Von außen her gesehen wäre es ein leichtes, Nietzsches Stellung zur Kunst als sinnwidrig und sinnlos und damit als nihilistisch zu kennzeichnen; denn wenn die Kunst nur noch eine Sache der Physiologie ist, dann lösen sich Wesen und Wirklichkeit der Kunst in Nervenzustände und Vorgänge in den Nervenzellen auf. Wo soll in diesem blinden Geschehen noch etwas sein, was selbst einen Sinn bestimmen, Werte setzen und Maßstäbe aufstellen könnte?

Im Bereich der naturwissenschaftlich gefaßten Naturvorgänge, wo nur das Gesetz des Ablaufes und des Ausgleiches und Nichtausgleiches von Ursache-Wirkungs-Beziehungen herrscht, ist jedes Vorkommnis gleich wesentlich und unwesentlich; es gibt in diesem Gebiet keine Rangordnung und Maßstabsetzung; alles ist, wie es ist, und bleibt, was es ist, und hat sein einfaches Recht darin, daß es ist. Physiologie kennt keinen Bereich, in dem etwas zur Entscheidung und Wahl gestellt sein könnte. Die Kunst der Physiologie ausliefern, das sieht so aus wie: die Kunst auf die Ebene des Funktionierens der Magensäfte herabsetzen. Wie soll dann Kunst zugleich die eigentliche und entscheidende

Wertsetzung begründen und bestimmen können? Die Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus und die Kunst als Gegenstand der Physiologie, dies heißt: Feuer und Wasser mischen wollen. Wenn überhaupt hier noch eine Vereinbarung möglich ist, dann nur so, daß die Kunst als Gegenstand der Physiologie nicht zur Gegenbewegung, sondern zur äußersten Hauptbewegung des Nihilismus erklärt wird.

Und dennoch steht es nach dem innersten Denkwillen Nietzsches ganz anders. Zwar herrscht in dem, was erreicht ist, ein ständiger Zwiespalt, eine Unausgeglichenheit, die zwischen äußersten Gegensätzen hin und her schwankt, die daher, von außen genommen, nur verwirrend wirkt. Wir werden im folgenden dieser Zwiespältigkeit immer wieder begegnen. Gleichwohl müssen wir vor allem das Andere zu sehen versuchen.

Um aber dieses Andere zu sehen, dürfen wir nicht die Augen vor dem verschließen, was diese Ästhetik als Physiologie von der Kunst sagt und wie sie es sagt. Allerdings wird eine geschlossene Darstellung dieser Ästhetik dadurch sehr erschwert, daß Nietzsche nur unausgeführte Bemerkungen, Hinweise, Pläne und Forderungen hinterlassen hat. Nicht einmal einen inneren, sachlich gegründeten Aufriß dieser Ästhetik besitzen wir. Unter den Plänen für den »Willen zur Macht« findet sich zwar auch eine eigene Aufzeichnung unter dem Titel »Zur Physiologie der Kunst« (XVI, 432–34). Aber sie bleibt eine Aufreihung von 17 Nummern, in denen der Stoff untergebracht, nicht einmal nach einem sichtbaren Leitgedanken geordnet ist. Diese Zusammenstellung von Titeln für erst auszuführende Untersuchungen sei vollständig mitgeteilt, weil sie von der rein inhaltlichen Seite her sofort einen Überblick über das gibt, um was es sich in dieser »Ästhetik« handeln soll.

»Zur Physiologie der Kunst.

1. Der Rausch als Voraussetzung: Ursachen des Rausches.
2. Typische Symptome des Rausches.
3. Das Kraft- und Fülle*gefühl* im Rausche: seine *idealisierende* Wirkung.
4. Das tatsächliche *Mehr* von *Kraft:* seine tatsächliche *Verschönerung*. (Das Mehr von Kraft z. B. beim *Tanz* der Geschlechter.) Das Krankhafte am Rausch; die physiologische Gefährlichkeit der Kunst —. Erwägung: inwiefern unser Wert ›schön‹ vollkommen *anthropozentrisch* ist: auf biologischen Voraussetzungen über Wachstum und Fortschritt —.
5. Das Apollinische, das Dionysische: Grundtypen. Umfänglicher, verglichen mit unseren Sonder-Künsten.
6. Frage: wohin die Architektur gehört.
7. Die Mitarbeit der künstlerischen Vermögen am normalen Leben, ihre Übung tonisch: umgekehrt das Häßliche.
8. Die Frage der Epidemie und der Kontagiosität.
9. Problem der ›Gesundheit‹ und der ›Hysterie‹, — Genie = Neurose.
10. Die Kunst als Suggestion, als Mitteilungs-Mittel, als Erfindungsbereich der *induction psycho-motrice*.
11. Die unkünstlerischen Zustände: Objektivität, Spiegelwut, Neutralität. Der verarmte *Wille;* Verlust an Kapital.
12. Die unkünstlerischen Zustände: Abstraktivität. Die verarmten *Sinne*.
13. Die unkünstlerischen Zustände: Auszehrung, Verarmung, Ausleerung, — Wille zum Nichts (Christ, Buddhist, Nihilist). Der verarmte *Leib*.

14. Die unkünstlerischen Zustände: *Moral*-Idiosynkrasie. Die Furcht der *Schwachen*, *Mittleren* vor den Sinnen, vor der Macht, vor dem Rausch (Instinkt der *Unterlegenen* des Lebens).
15. Wie ist *tragische* Kunst möglich?
16. Der Typus des Romantikers: zweideutig. Ihre Konsequenz ist der ›Naturalismus‹.
17. Problem des *Schauspielers*. Die ›Unehrlichkeit‹, die typische Verwandlungskraft als *Charakter-Fehler* ... Der Mangel an Scham, der Hanswurst, der Satyr, der Buffo, der Gil Blas, der Schauspieler, der den Künstler spielt ...«

Eine Mannigfaltigkeit verschiedener Fragepunkte liegt hier vor, aber kein Grund- und Aufriß eines Baues, nicht einmal eine Vorzeichnung des Raumes, wohinein all dieses sich fügen soll. Doch im Grunde steht es mit den Bruchstücken, die im »Willen zur Macht« in den Nummern 794—853 zusammengestellt sind, nicht anders; nur sind diese meist über bloße Schlagworte und Schlagsätze hinaus breiter ausgeführt. Ebenso ist es mit den noch hierher gehörigen Stücken bestellt, die in Band XIV, 131—201 aufgenommen sind. Um so mehr müssen wir versuchen, in das Vorliegende eine höhere Bestimmtheit und einen wesentlichen Zusammenhang zu bringen. Wir nehmen dazu einen doppelten Leitfaden: einmal den Hinblick auf das Ganze der Lehre vom Willen zur Macht, sodann die Erinnerung an die Hauptlehrstücke der überlieferten Ästhetik.

Aber wir wollen auf diesem Wege die ästhetischen Lehrmeinungen Nietzsches nicht bloß zur Kenntnis nehmen, sondern begreifen, wie in seiner Grundstellung zur Kunst das scheinbar Widerstrebende zusammengehen kann: Kunst als Gegenbe-

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

wegung zum Nihilismus und Kunst als Gegenstand der Physiologie. Wenn hier eine Einheit besteht und wenn diese aus dem Wesen der Kunst selbst, wie Nietzsche sie sieht, sich ergibt, und wenn die Kunst eine Gestalt des Willens zur Macht ist, dann muß die Einsicht in die Vereinbarkeit der widerstreitenden Bestimmungen uns einen höheren Begriff vom Wesen des Willens zur Macht verschaffen. Darauf zielt die Darstellung von Nietzsches ästhetischen Hauptlehren.

Im voraus ist noch auf eine durchgängige Eigentümlichkeit der meisten größeren Bruchstücke hinzuweisen: Nietzsche setzt seine Überlegungen bei verschiedenen Fragepunkten innerhalb des Feldes der Ästhetik an, gelangt dabei aber sogleich in den Gesamtzusammenhang; daher kommt es, daß viele Bruchstücke dasselbe behandeln, nur in einer verschiedenen Anordnung des Stoffes und verschiedenen Verteilung der Gewichte. Im folgenden wird von einer Erörterung derjenigen Abschnitte, die auf Grund der gewöhnlichen Erfahrung leicht lesbar sind, abgesehen.

Nietzsches Fragen nach der Kunst ist Ästhetik. Nach den früher gegebenen Bestimmungen wird in einer Ästhetik die Kunst erfahren und bestimmt im Rückgang auf den Gefühlszustand des Menschen, dem das Hervorbringen und Genießen des Schönen entspringt und zugehört. Nietzsche gebraucht selbst den Ausdruck »ästhetischer Zustand« (n. 801) und spricht vom »ästhetischen Tun und Schauen« (VIII, 122). Diese Ästhetik soll aber »Physiologie« sein. Darin liegt: die Gefühlszustände, als rein seelische genommen, werden auf die ihnen zugehörigen Leibzustände zurückverfolgt. Ins Ganze gesehen, ist es gerade die unzerrissene und unzerreißbare Einheit des Leiblich-Seelischen, das Lebendige, was als Bereich der ästhetischen Zustände angesetzt wird: die lebendige »Natur« des Menschen.

Wenn Nietzsche Physiologie sagt, meint er zwar in der Be-

tonung den Leibzustand, aber Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches, also auch Sache der »Psychologie«. Leibzustand eines Tieres und gar des Menschen ist etwas wesentlich anderes als die Beschaffenheit eines »Körpers«, z. B. des Steines. Jeder Leib ist auch Körper, aber nicht jeder Körper ist »Leib«. Umgekehrt: wenn Nietzsche »Psychologie« sagt, meint er immer das Leibzuständliche (Physiologische) mit. Oft spricht Nietzsche auch statt von »ästhetischen« viel richtiger von den »künstlerischen« Zuständen bzw. von den »unkünstlerischen« Zuständen. Obwohl Nietzsche die Kunst vom Künstler aus sieht und zu sehen fordert, meint der Ausdruck »künstlerisch« nicht nur den Bezug auf den Künstler, sondern künstlerische bzw. unkünstlerische Zustände sind jene, die einen Bezug zur Kunst, sei es den schaffenden oder den empfangenden, tragen und fördern, hemmen und versagen.

Die Grundfrage einer Ästhetik als Physiologie der Kunst – und das heißt des Künstlers – muß also darauf zielen, vor allem diejenigen Zustände im Wesen der leiblich-seelischen, d. h. lebendigen Natur des Menschen im besonderen zu zeigen, in denen das künstlerische Tun und Schauen sich gleichsam naturhaft und naturförmig vollzieht. Bei der Bestimmung des ästhetischen Grundzustandes halten wir uns zunächst nicht an den Text des »Willens zur Macht«, sondern an das, was Nietzsche in einer der zuletzt von ihm selbst veröffentlichten Schriften sagt (»Götzen-Dämmerung«, 1888; VIII, 122 f.). Die Stelle lautet:

> »*Zur Psychologie des Künstlers.* – Damit es Kunst gibt, damit es irgend ein ästhetisches Tun und Schauen gibt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der *Rausch*. Der Rausch muß erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst. Alle noch so verschieden bedingten Arten des

Rausches haben dazu die Kraft: vor allem der Rausch der Geschlechtserregung, diese älteste und ursprünglichste Form des Rausches. Insgleichen der Rausch, der im Gefolge aller großen Begierden, aller starken Affekte kommt; der Rausch des Festes, des Wettkampfes, des Bravourstückes, des Sieges, aller extremen Bewegung; der Rausch der Grausamkeit; der Rausch in der Zerstörung; der Rausch unter gewissen meteorologischen Einflüssen, zum Beispiel der Frühlingsrausch; oder unter dem Einfluß der Narkotika; endlich der Rausch des Willens, der Rausch eines überhäuften und geschwellten Willens.«

Wir können dies in den allgemeinen Satz zusammenfassen: Der ästhetische Grundzustand ist der Rausch, der seinerseits wieder in verschiedener Weise bedingt, ausgelöst und befördert sein kann. Die angeführte Stelle wurde nicht nur darum gewählt, weil Nietzsche sie selbst veröffentlicht hat, sondern weil sie innerhalb der Nietzscheschen Bestimmungen des ästhetischen Zustandes die höchste Klarheit und Einheitlichkeit erreicht. Das bis in die letzte Schaffenszeit Unausgeglichene, wenn auch in der Sache nicht wesentlich Abweichende können wir leicht feststellen, wenn wir dazu n. 798 (und 799, Anfang) des »Willens zur Macht« vergleichen. Hier spricht Nietzsche von »zwei Zuständen, in denen die Kunst selbst wie eine Naturgewalt im Menschen auftritt«; nach dem Titel des Aphorismus sind mit diesen zwei Zuständen der »apollinische« und der »dionysische« gemeint. In seiner ersten Schrift »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (1872) hat Nietzsche diesen Unterschied und Gegensatz entwickelt. Auch hier wird gleich zu Anfang der Unterschied des Apollinischen und Dionysischen zu den »physiologischen Erscheinungen« von »Traum« und »Rausch« in Entsprechung gebracht. Diesen Zusammenhang finden wir noch in n. 798 (aus dem Jahre 1888!):

»Beide Zustände sind auch im normalen Leben vorgespielt, nur schwächer: im Traum und im Rausch.«

Hier ist wie früher der Rausch nur einer der ästhetischen Zustände neben dem anderen, dem Traum. Aus der Stelle der »Götzen-Dämmerung« entnehmen wir jedoch, daß der Rausch der ästhetische Grundzustand schlechthin ist. Der Sache nach liegt aber diese Auffassung auch im »Willen zur Macht« vor; der erste Satz des folgenden Aphorismus 799 lautet:

»Im dionysischen Rausche ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust: sie fehlt nicht im apollinischen.«

Nach der »Geburt der Tragödie«, in n. 798 und auch sonst ist das Dionysische allein das Rauschhafte und das Apollinische das Traumhafte; jetzt (»Götzen-Dämmerung«) sind das Dionysische und das Apollinische zwei Arten des Rausches; dieser selbst ist der Grundzustand. Die endgültige Lehre Nietzsches muß nach dieser zunächst unscheinbaren, aber sehr wesentlichen Verdeutlichung begriffen werden. Zu der ersten aus der »Götzen-Dämmerung« angeführten Stelle ist eine zweite mitzulesen (VIII, 124):

»Was bedeutet der von mir in die Ästhetik eingeführte Gegensatz-Begriff *apollinisch* und *dionysisch*, beide als Arten des Rausches begriffen?«

Nach diesen klaren Zeugnissen geht es nicht mehr an, Nietzsches Lehre von der Kunst einfach auf den seit seiner ersten Schrift geläufigen — und mehr geläufigen als begriffenen — Gegensatz des Apollinischen und Dionysischen hinauszuspielen, der freilich auch jetzt noch seine Bedeutung behält.

Bevor wir im Rahmen unserer Darstellung diesem Gegensatz nachgehen, fragen wir nach dem, was ihn nach der letzten Erklärung Nietzsches einheitlich durchherrscht. Wir fragen in dieser Absicht sogleich eine Doppelfrage:

1. Welches ist das allgemeine Wesen des Rausches?

2. In welchem Sinne ist der Rausch »unumgänglich«, »damit es Kunst gibt«? In welchem Sinne ist der Rausch *der* ästhetische Grundzustand?

Zu 1. Nietzsche gibt uns auf diese Frage eine knappe Antwort (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 123): »Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle.« (Ebenso »Zur Physiologie der Kunst«: »Das Kraft- und Fülle-*gefühl* im Rausche«.) Vorher nannte er den Rausch die »physiologische Vorbedingung« der Kunst; jetzt ist daran wesentlich das Gefühl, das heißt nach früher Geklärtem: die Weise, wie wir uns bei uns selbst und dabei zugleich bei den Dingen, bei dem Seienden, das wir nicht selbst sind, finden. Rausch ist immer Rauschgefühl. Wo bleibt das Physiologische, das Leibzuständliche? Am Ende dürfen wir nicht so trennen, als hauste in einem unteren Stockwerk ein Leibzustand und im oberen das Gefühl. Das Gefühl als das Sichfühlen ist gerade die Weise, wie wir leiblich sind; leiblich sein heißt nicht, daß einer Seele noch ein Klotz, genannt Leib, angehängt sei, sondern im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst, und zwar so, daß er in seiner Zuständlichkeit uns selbst durchströmt. Wir »haben« einen Leib nicht so, wie wir das Messer in der Tasche tragen; der Leib ist auch nicht ein Körper, der uns nur begleitet und den wir dabei zugleich, ausdrücklich oder nicht, als auch vorhanden feststellen. Wir »haben« nicht einen Leib, sondern wir »sind« leiblich. Zum Wesen dieses Seins gehört das Gefühl als das Sichfühlen. Das Gefühl leistet im vorhinein den einbehaltenden Einbezug des Leibes in unser Dasein. Weil aber das Gefühl als Sichfühlen gleichwesentlich je das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen ist, deshalb schwingt in jeder Leibzuständlichkeit jeweils eine Weise mit, wie wir auf die Dinge um uns und die Menschen mit uns ansprechen oder nicht ansprechen. Eine Magen-»verstimmung« kann eine Verdüsterung über alle

Dinge legen. Was sonst als gleichgültig erscheint, ist plötzlich ärgerlich und störend. Was sonst spielend geht, stockt. Der Wille kann sich zwar ins Mittel legen, er kann die Verstimmung niederhalten, aber er kann nicht unmittelbar die Gegenstimmung erwecken und schaffen: denn Stimmungen werden immer nur durch Stimmungen wieder überwunden und verwandelt. Wesentlich bleibt hier zu beachten: das Gefühl ist nichts, was nur im »Innern« sich abspielt, sondern das Gefühl ist jene Grundart unseres Daseins, kraft deren und gemäß der wir immer schon über uns weggehoben sind in das so und so uns angehende und nicht angehende Seiende im Ganzen. Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich, sondern ist zuerst ein so und so sich Be-stimmen- und Stimmenlassen in der Stimmung. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesenhaft und stets.

In all dem schwingt der Leibzustand, hebt uns mit über uns weg oder läßt den Menschen sich in sich selbst verfangen und stumpf werden. Wir sind nicht zunächst »lebendig« und haben dann dazu noch eine Apparatur, genannt Leib, sondern wir leben, indem wir leiben. Dieses Leiben ist etwas wesentlich anderes als nur ein Behaftetsein mit einem Organismus. Das Meiste, was wir in der Naturwissenschaft vom Leib und seinem Leiben kennen, sind Feststellungen, bei denen der Leib zuvor zum bloßen Körper mißdeutet wird. Dabei läßt sich sehr viel finden, nur ist das Wesentliche und Bestimmende immer schon außerhalb des Blickes und des Griffes; das hinterherlaufende Suchen nach dem »Seelischen« zu dem vorher als Körper mißdeuteten Leib hat den Sachverhalt schon verkannt.

Jedes Gefühl ist ein so und so gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung. Der Rausch ist ein Gefühl, und er ist um so echter ein Gefühl, je wesentlicher die Einheit des

leibenden Gestimmtseins herrscht. Von einem völlig Betrunkenen können wir nur sagen: er »hat« einen Rausch; er *ist* aber nicht berauscht. Der Rausch ist hier nicht der Zustand, in dem er bei sich selbst über sich hinaus ist, sondern was wir hier Rausch nennen, ist nach dem gemeinen Ausdruck eine bloße »Besoffenheit«, die gerade jede Möglichkeit des Zustandes raubt.

Nietzsche betont am Rausch zunächst das Doppelte: 1. Das Gefühl der Kraftsteigerung. 2. Das Gefühl der Fülle. Nach dem vorhin Geklärten muß diese Kraftsteigerung als das über-sich-hinaus-Vermögen verstanden werden, als ein Verhältnis zum Seienden, in welchem Verhältnis das Seiende selbst seiender, reicher, durchsichtiger, wesentlicher erfahren wird. Die Steigerung meint nicht, daß »objektiv« ein Mehr, ein Zuwachs an Kraft sich einstellt, sondern die Steigerung ist stimmungshaft zu verstehen: im Steigen begriffen — und von einem Steigen selbst getragen sein. Ebenso meint das Gefühl der Fülle nicht eine zunehmende Aufstauung von inneren Vorkommnissen, sondern vor allem jenes Gestimmtsein, das sich so bestimmen läßt, daß ihm nichts fremd und nichts zuviel ist, das allem offen ist und für alles auf dem Sprung: die größte Tollheit und das höchste Wagnis dicht nebeneinander.

Damit stoßen wir auf ein Drittes im Rauschgefühl: die wechselweise Durchdringung aller Steigerungen aller Vermögen des Tuns und Sehens, des Aufnehmens und Ansprechens, des Mitteilens und Sichloslassens.

> »— dergestalt sind schließlich Zustände ineinander verwachsen, die vielleicht Grund hätten, sich fremd zu bleiben. Zum Beispiel: das religiöse Rauschgefühl und die Geschlechtserregung (– zwei tiefe Gefühle, nachgerade fast verwunderlich koordiniert . . .).« (n. 800)

Was Nietzsche mit dem Rauschgefühl als dem ästhetischen

Grundzustand meint, wird auch aus der Gegenerscheinung deutlich: den unkünstlerischen Zuständen des Nüchternen, Müden, Erschöpften, Vertrocknenden, Verarmenden, Abziehenden, Abblassenden, »unter deren Blick das Leben leidet« (n. 801 und n. 812). Der Rausch ist ein Gefühl. Aber aus der Gegenüberstellung des künstlerischen Zustandes und des unkünstlerischen wird besonders deutlich, daß Nietzsche mit dem Namen »Rausch« nicht einen flüchtigen Zustand meint, der wie ein »Rausch« schnell verrauscht und verraucht. Der Rausch wird daher schwerlich als Affekt genommen werden dürfen, selbst dann nicht, wenn wir diesem Titel die früher gewonnene schärfere Bestimmtheit geben. Hier bleibt es, wie im früheren Fall, schwer, wenn nicht unmöglich, geläufige Titel wie Affekt, Leidenschaft, Gefühl ungeprüft als Wesensbestimmungen anzuwenden. Wir können solche Begriffe der Psychologie, mit denen man Seelenvermögen in Klassen teilt, immer nur als Hinweise benützen, vorausgesetzt, daß wir jeweils zuerst und ständig aus den Erscheinungen selbst her fragen. So kann der künstlerische Zustand »Rausch«, wenn er mehr ist als ein flüchtiger Affekt, vielleicht als Leidenschaft gefaßt werden. Aber dann ist sogleich die Frage: inwieweit? Im »Willen zur Macht« findet sich eine Stelle, die uns einen Fingerzeig geben kann. Nietzsche sagt (n. 814):

> »Künstler sind *nicht* die Menschen der *großen* Leidenschaft, was sie uns und sich auch vorreden mögen.«

Nietzsche führt zwei Gründe an, warum die Künstler nicht Menschen der großen Leidenschaft sein können: 1. Die Künstler müssen, indem sie als Künstler, d. h. als Schaffende sind, sich selbst zusehen, es fehlt ihnen die Scham vor sich selber und die Scham vor der großen Leidenschaft erst recht; sie müssen sie als Künstler ausbeuten, ihr auflauern, sie auffangen und in die Gestaltung verwandeln. Die Künstler sind

zu neugierig, um groß in einer großen Leidenschaft nur zu *sein;* denn diese kennt nicht die Neugier gegen sich, jedoch die Scham. 2. Die Künstler sind mit ihrem Talent immer auch das Opfer ihres Talentes; dieses mißgönnt ihnen die reine Verschwendung der großen Leidenschaft.

> »Man wird nicht dadurch mit seiner Leidenschaft fertig, daß man sie darstellt: vielmehr, man *ist* mit ihr fertig, *wenn* man sie darstellt.« (n. 814)

Der künstlerische Zustand selbst ist nie die *große* Leidenschaft, aber doch Leidenschaft; sie hat dadurch die Stetigkeit des Ausgriffes in das Ganze des Seienden, so zwar, daß sich dieser selbst noch im eigenen Griff aufgreift, im Blick behält und in die Gestalt zwingt.

Aus all dem, was jetzt zur Klärung des allgemeinen Wesens des Rausches gesagt wurde, dürfte deutlich geworden sein, daß wir mit einer reinen »Physiologie« nicht auskommen; daß der Gebrauch des Titels »Physiologie der Kunst« bei Nietzsche eher einen wesentlichen Hintersinn hat.

Was Nietzsche mit dem Wort »Rausch« benennt und in seiner letzten Veröffentlichung auch einheitlich als den ästhetischen Grundzustand begreift, das hat sich ihm von früh an in zwei Zustände auseinandergelegt. Die Naturformen des künstlerischen Zustandes sind die des Traumes und der Verzauberung, wie wir im Anschluß an einen früheren Sprachgebrauch Nietzsches sagen wollen, um hier das sonst von ihm gebrauchte Wort »Rausch« zu vermeiden; denn die so benannte Zuständlichkeit ist jene, in der Traum und Verzükkung erst ihr kunstentfaltendes Wesen erlangen und zu den künstlerischen Zuständen werden, die Nietzsche mit den Namen »apollinisch« und »dionysisch« benennt. Das Apollinische und das Dionysische sind für Nietzsche die zwei »Natur-Kunst-gewalten« (n. 1050); in deren Gegenwendigkeit beruht alle »Fortentwicklung« der Kunst. Der Zusammen-

schluß beider in der Einheit einer Gestalt ist die Geburt des höchsten griechischen Kunstwerkes: der Tragödie. Aber wenn Nietzsche am Beginn seiner denkerischen Bahn das Wesen der Kunst, d. h. der metaphysischen Tätigkeit des Lebens, in demselben Gegensatz des Apollinischen und des Dionysischen denkt wie an ihrem Ende, so müssen wir wissen und sehen lernen, daß seine Deutung hier und dort verschieden ist. Denn in der Zeit der »Geburt der Tragödie« wird dieser Gegensatz noch im Sinne der Schopenhauerschen Metaphysik gedacht, obwohl sie sich mit dieser, ja weil sie sich mit ihr auseinandersetzt, dagegen in der Zeit des »Willens zur Macht« aus der mit diesem Titel bezeichneten Grundstellung. Solange wir diesen Wandel nicht hinreichend klar durchschauen und das Wesen des Willens zur Macht nicht begreifen, tun wir gut, diesen schon allzusehr zum Schlagwort entleerten Gegensatz einstweilen auf die Seite zu stellen. Längst ist die Gegensatzformel des Apollinischen und Dionysischen zur Zuflucht alles verworrenen und verwirrenden Redens und Schreibens über die Kunst und über Nietzsche geworden. Für Nietzsche blieb dieser Gegensatz eine ständige Quelle unbewältigter Dunkelheiten und neuer *Fragen.*

Was die Entdeckung dieses von Nietzsche mit den Namen »apollinisch« und »dionysisch« belegten Gegensatzes im Dasein der Griechen angeht, so darf Nietzsche die erste öffentliche Herausstellung und Gestaltung desselben für sich in Anspruch nehmen. Jedoch ist nach verschiedenen Anzeichen zu vermuten, daß bereits Jakob Burckhardt in seinen Basler Vorlesungen über die Kultur der Griechen, die Nietzsche zum Teil gehört hat, diesem Gegensatz auf der Spur war; sonst würde auch Nietzsche selbst nicht Jakob Burckhardt noch in der »Götzen-Dämmerung« (VIII, 170 f.) eigens nennen als »jenen tiefsten Kenner ihrer [der Griechen] Kultur, der heute lebt, wie Jakob Burckhardt in Basel«. Was

freilich Nietzsche nicht wissen konnte, trotzdem er seit seiner Jugend klarer als seine Zeitgenossen wußte, wer Hölderlin war, das ist die Tatsache, daß Hölderlin diesen Gegensatz bereits in einer noch tieferen und edleren Weise gesehen und begriffen hatte.

Diese große Erkenntnis ist in einem Brief an den Freund Böhlendorff verborgen. Der Brief ist am 4. Dezember 1801, kurz vor der Abreise nach Frankreich, geschrieben (WW ed. Hellingrath, V, 318 ff.). Hölderlin stellt hier im Wesen der Griechen »das heilige Pathos« und »die abendländische *Junonische Nüchternheit* der Darstellungsgabe« einander gegenüber. Dieser Gegensatz ist nicht als eine gleichgültige historische Feststellung zu verstehen. Er zeigt sich vielmehr der unmittelbaren Besinnung auf das Schicksal und die Bestimmung der Deutschen. Es muß hier bei diesem Hinweis bleiben, da Hölderlins eigenes Wissen nur durch eine Auslegung seines Werkes die hinreichende Bestimmtheit erhalten könnte. Genug, wenn wir ahnend aus diesem Hinweis entnehmen, daß der verschieden benannte Widerstreit des Dionysischen und des Apollinischen, der heiligen Leidenschaft und der nüchternen Darstellung, ein verborgenes Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen ist und uns eines Tages bereit und vorbereitet finden muß zu seiner Gestaltung. Dieser Gegensatz ist keine Formel, mit Hilfe deren wir nur »Kultur« beschreiben dürften. Hölderlin und Nietzsche haben mit diesem Widerstreit ein Fragezeichen vor der Aufgabe der Deutschen aufgerichtet, geschichtlich ihr Wesen zu finden. Werden wir dieses Zeichen verstehen? Eines ist gewiß: die Geschichte wird sich an uns rächen, wenn wir es nicht verstehen.

Zu 2. Wir versuchen zunächst, unter Beschränkung auf die allgemeine Erscheinung des Rausches als des künstlerischen Grundzustandes, den Aufriß von Nietzsches »Ästhetik« als

einer »Physiologie der Kunst« zu zeichnen. Wir hätten mit Bezug auf den Rausch als den ästhetischen Zustand die Frage zu beantworten: In welchem Sinne ist der Rausch »unumgänglich«, »damit es Kunst gibt«? Damit sie überhaupt möglich ist? Damit sie sich verwirklicht? Was und wie »ist« Kunst? Ist Kunst im Schaffen des Künstlers oder im Genießen des Werkes oder in der Wirklichkeit des Werkes selbst oder in allen dreien zusammen? Wie ist dann dieses Verschiedene zusammen wirklich? Wie und wo ist die Kunst? Gibt es überhaupt »die« Kunst, oder ist das Wort »die Kunst« nur ein Sammelname, dem selbst nichts Wirkliches entspricht?

Schon hier wird, wenn wir schärfer auf die Sache zufragen, alles dunkel und vieldeutig. Noch dunkler wird es, wenn wir die Art der Unumgänglichkeit des »Rausches« dafür, daß es Kunst gibt, wissen wollen. Ist der Rausch nur eine Bedingung des Entstehens der Kunst und wenn ja, in welchem Sinne? Ist der Rausch nur die Auslösung und Entfesselung des ästhetischen Zustandes? Oder ist der Rausch der ständige Quell und Träger, und wenn dieses, wie trägt ein solcher Zustand »die Kunst«, von der wir nicht wissen, wie und was sie »ist«? Wenn wir sagen, sie sei eine Gestalt des Willens zur Macht, dann wird für den jetzigen Stand der Frage nichts gesagt; denn das, was diese Bestimmung meint, wollen wir doch erst begreifen. Außerdem ist fraglich, ob damit das Wesen der Kunst als Kunst bestimmt wird oder nicht eher die Kunst als eine Weise des Seins des Seienden. So bleibt uns jetzt nur ein Weg, um durch- und voranzukommen, nämlich von dem vorläufig gekennzeichneten allgemeinen Wesen des ästhetischen Zustandes, vom Rausch her weiterzufragen. Aber wie weiter? Offenbar in der Richtung einer Ausmessung des ästhetischen Bereiches.

Der Rausch ist Gefühl, leibendes Gestimmtsein, das Leiben einbehalten in die Gestimmtheit, die Gestimmtheit verwoben

in das Leiben. Das Gestimmtsein aber eröffnet das Dasein als ein steigendes und breitet es aus in der Fülle seiner Vermögen, die sich wechselweise erregen und ins Steigen bringen. Bei der Verdeutlichung des Rausches als Gefühlszustand wurde aber mehrfach eigens betont, daß wir den Zustand nicht als ein Vorhandenes »im« Leib und »in« der Seele nehmen dürfen, sondern als eine Weise des leibenden, gestimmten Stehens zum Seienden im Ganzen, das seinerseits das Gestimmtsein be-stimmt. Zur weiteren und vollständigen Auszeichnung des Wesensbaues der ästhetischen Grundstimmung wird es daher gehören zu fragen: Was ist in dieser und für diese Grundstimmung das Bestimmende, und zwar so, daß die Grundstimmung als die ästhetische angesprochen werden kann?

Kants Lehre vom Schönen
Ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche

Wir wissen im voraus und im groben: So, wie für das denkend-erkennende Verhalten »das Wahre« bestimmend ist und für die sittliche Haltung »das Gute«, ist das Bestimmende für den ästhetischen Zustand »das Schöne«.
Was sagt Nietzsche über das Schöne und die Schönheit? Auch für die Beantwortung dieser Frage gibt uns Nietzsche nur einzelne Sätze, Ausrufe gleichsam und Hinweise. Nirgends finden wir eine gebaute und gegründete Darstellung. Ein umfassendes sachliches Verständnis von Nietzsches Sätzen über die Schönheit ergäbe sich im Eingehen auf Schopenhauers ästhetische Ansichten; denn in der Bestimmung des Schönen denkt und urteilt Nietzsche aus der Gegenwendung und somit aus der Umkehrung. Dieses Verfahren wird jedoch immer dann verhängnisvoll, wenn der ge-

wählte Gegner selbst nicht auf festgebautem Grunde steht und ein Taumelnder ist. So steht es mit Schopenhauers ästhetischen Ansichten, die er im III. Buch seines Hauptwerkes »Die Welt als Wille und Vorstellung« vorträgt. Eine Ästhetik, die auch nur aus der Ferne derjenigen Hegels vergleichbar wäre, kann dies nicht genannt werden. Inhaltlich lebt Schopenhauer von denen, die er beschimpft, von Schelling und Hegel. Wen er nicht beschimpft, ist Kant; aber stattdessen mißversteht er Kant von Grund aus. Bei der Entstehung und der Vorbereitung des Mißverständnisses der Kantischen Ästhetik, dem auch Nietzsche unterliegt und das heute noch durchgängig im Schwange ist, spielt Schopenhauer die Hauptrolle. Man kann sagen, daß Kants »Kritik der Urteilskraft«, in welchem Werk die Ästhetik dargestellt ist, bisher nur auf Grund von Mißverständnissen gewirkt hat, ein Vorgang, der in die Geschichte der Philosophie gehört. Nur Schiller hat als einziger in bezug auf Kants Lehre vom Schönen und der Kunst Wesentliches begriffen; aber auch seine Erkenntnis wurde durch die ästhetischen Lehren des 19. Jahrhunderts verschüttet.

Das Mißverständnis gegenüber Kants Ästhetik betrifft eine Aussage Kants über das Schöne. Diese Bestimmung ist in den §§ 2–5 der »Kritik der Urteilskraft« entwickelt. »Schön« ist, was rein nur gefällt. Das Schöne ist der Gegenstand des »bloßen« Wohlgefallens. Dieses Gefallen, worin uns das Schöne als Schönes sich eröffnet, ist nach Kants Worten »ohne alles Interesse«. Er sagt:

> »*Geschmack* ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*.«

Das ästhetische Verhalten, d. h. das Verhalten zum Schönen, ist das »Wohlgefallen ohne alles Interesse«. Interesselosig-

keit ist nach dem gemeinen Begriff die Gleichgültigkeit gegenüber einer Sache oder einem Menschen: wir legen in den Bezug zur Sache und zum Menschen nichts von unserem Willen. Wird das Verhältnis zum Schönen, das Wohlgefallen, als »interesseloses« bestimmt, dann ist der ästhetische Zustand nach Schopenhauer ein Aushängen des Willens, ein Zurruhekommen alles Strebens, das reine Ausruhen, das reine Nichts-mehr-wollen, das reine Verschweben in der Teilnahmslosigkeit.

Und Nietzsche? Er sagt: Der ästhetische Zustand ist der Rausch. Das ist offenkundig das Gegenteil von allem »interesselosen Wohlgefallen«, damit zugleich die schärfste Gegnerschaft zu Kant in der Bestimmung des Verhaltens zum Schönen. Von hier aus verstehen wir Nietzsches Bemerkung (XIV, 132):

> »Seit Kant ist alles Reden von Kunst, Schönheit, Erkenntnis, Weisheit vermanscht und beschmutzt durch den Begriff ›ohne Interesse‹.«

Seit Kant? Wenn dies heißen soll: »durch« Kant, dann müssen wir sagen: nein! Wenn es aber heißen soll: seit der Schopenhauerschen Mißdeutung Kants, dann allerdings: ja! Und »mißdeutet« ist dadurch auch Nietzsches eigenes Bemühen.

Was meint nun aber Kant mit jener Bestimmung des Schönen als des Gegenstandes des »interesselosen« Wohlgefallens? Was heißt »ohne alles Interesse«? Interesse ist das lateinische mihi interest, mir ist an etwas gelegen; ein Interesse nehmen an etwas besagt: etwas für sich haben wollen, nämlich zum Besitz, zur Verwendung und Verfügung. Wenn wir an etwas ein Interesse nehmen, stellen wir dieses in ein Absehen auf solches, was wir damit vorhaben und wollen. Woran wir ein Interesse nehmen, ist immer schon im Hinblick auf anderes genommen, d. h. vorgestellt.

Kant setzt die Frage nach dem Wesen des Schönen in folgender Weise an. Er fragt: wodurch muß sich das Verhalten, durch welches wir etwas Begegnendes schön finden, bestimmen lassen, um das Schöne als Schönes zu finden? Welches ist der bestimmende Grund für das Schön-Finden von etwas?

Bevor Kant aufbauend sagt, was dieser bestimmende Grund für das Schön-Finden, was somit das Schöne als solches sei, sagt er zunächst abwehrend, was als der Bestimmungsgrund niemals sich vordrängen kann und darf: ein Interesse. Was das Urteil: dies ist schön, uns abverlangt, kann niemals ein Interesse sein. Das will sagen: um etwas schön zu finden, müssen wir das Begegnende selbst rein als es selbst, in seinem eigenen Rang und seiner Würde vor uns kommen lassen. Wir dürfen es nicht im vorhinein im Blick auf etwas anderes, auf unsere Zwecke und Absichten, auf möglichen Genuß und Vorteil in Rechnung stellen. Das Verhalten zum Schönen als solchem, sagt Kant, ist die *freie Gunst;* wir müssen das Begegnende als solches freigeben in dem, was es ist, müssen ihm das lassen und gönnen, was ihm selbst zugehört und was es uns zubringt.

Ist aber, so fragen wir jetzt, dieses freie Gönnen, ist dieses Seinlassen des Schönen als das, was es ist, ein Aushängen des Willens, ist es Gleichgültigkeit? Oder ist diese freie Gunst nicht eher die höchste Anstrengung unseres Wesens, die Befreiung unserer selbst zur Freigabe dessen, was in sich eine eigene Würde hat, damit es sie rein nur habe? Ist dieses Kantische »ohne Interesse« ein »Vermanschen« und gar »Beschmutzen« des ästhetischen Verhaltens, ist es nicht erst seine große Entdeckung und Würdigung?

Die Mißdeutung der Kantischen Lehre vom »interesselosen Wohlgefallen« besteht in einem doppelten Irrtum: 1. Die Bestimmung »ohne alles Interesse«, die Kant nur erst

vorbereitend und bahnschaffend gibt, die auch in der sprachlichen Fassung schon das Negative deutlich genug anzeigt, wird als die einzige und zugleich positive Aussage Kants über das Schöne ausgegeben und bis zum heutigen Tag als *die* Kantische Auslegung des Schönen angeboten. 2. Die so in ihrer methodischen Leistung mißdeutete Bestimmung wird zugleich inhaltlich nicht im Hinblick auf das gedacht, was im ästhetischen Verhalten bleibt, wenn das Interesse am Gegenstand wegfällt. Die Mißdeutung des »Interesses« führt zu der Irrmeinung, es sei mit der Ausschaltung des Interesses jeder wesenhafte Bezug zum Gegenstand unterbunden. Das Gegenteil ist der Fall. Der wesenhafte Bezug zum Gegenstand selbst kommt durch das »ohne Interesse« gerade ins Spiel. Es wird nicht gesehen, daß jetzt erst der Gegenstand als reiner Gegenstand zum Vorschein kommt, daß dieses in-den-Vorschein-Kommen das Schöne ist. Das Wort »schön« meint das Erscheinen im Schein solchen Vorscheins.

Diesem doppelten Irrtum geht als das Entscheidende voraus: ein Versäumnis des wirklichen Eingehens auf das, was Kant grundlegend über das Wesen des Schönen und der Kunst aufgestellt hat. Wie hartnäckig und selbstverständlich die angeführte Mißdeutung Kants im 19. Jahrhundert sich noch heute durchhält, dafür sei ein bezeichnendes Beispiel angeführt. Wilhelm Dilthey, der leidenschaftlich wie kaum einer seiner Zeitgenossen um die Geschichte der Ästhetik bemüht war, sagte 1887 (Ges. Schr. VI, 119): Der Satz Kants vom interesselosen Wohlgefallen »ist besonders glänzend von Schopenhauer dargestellt worden«. Es muß heißen: durch Schopenhauer am verhängnisvollsten mißdeutet worden.

Hätte Nietzsche, anstatt sich nur Schopenhauers Leitung anzuvertrauen, Kant selbst befragt, dann hätte er erkennen müssen, daß einzig Kant das Wesentliche begriffen hat von dem, was er auf seine Weise als das Entscheidende am

Schönen verstanden wissen will. Nietzsche hätte an der angeführten Stelle (XIV, 132) nach der unmöglichen Bemerkung über Kant niemals weiterfahren können: »*Mir* gilt als schön (historisch betrachtet): was an den verehrtesten Menschen einer Zeit sichtbar wird, als Ausdruck des Verehrungs-*Würdigsten*.« Denn gerade dieses: das durch reine Würdigung in seinem Erscheinen zu Würdigende ist für Kant das Wesen des Schönen, wenn er es auch nicht wie Nietzsche unmittelbar auf alles geschichtlich Bedeutsame und Große ausweitet.

Und wenn Nietzsche sagt (»Der Wille zur Macht«, n. 804): »*Das* Schöne existiert so wenig als *das* Gute, *das* Wahre«, dann deckt sich auch dies mit der Meinung Kants.

Der Hinweis auf Kant soll jedoch, im Zusammenhang mit der Darstellung von Nietzsches Schönheitsauffassung, nicht nur die festgewurzelte Mißdeutung der Kantischen Lehre beseitigen, er soll eine Möglichkeit geben, das, was Nietzsche selbst über die Schönheit sagt, aus seinem ursprünglichen, geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen. Daß Nietzsche selbst diesen Zusammenhang nicht sah, ist eine Grenze, die er mit seiner Zeit und ihrem Verhältnis zu Kant und zum deutschen Idealismus teilt. So wenig entschuldbar es wäre, wollten wir die herrschende Mißdeutung der Kantischen Ästhetik weiter fortbestehen lassen, so verkehrt wäre es, zu versuchen, Nietzsches Auffassung von der Schönheit und dem Schönen auf die Kantische zurückzuführen. Vielmehr gilt es jetzt, Nietzsches Bestimmung des Schönen aus ihrem eigenen Boden aufwachsen zu lassen und dabei zu sehen, in welche Zwiespältigkeit sie versetzt wird.

Auch Nietzsche bestimmt das Schöne als das, was gefällt. Aber alles hängt am Begriff des Gefallens und des Gefallenden als solchen. Was gefällt, das nehmen wir als das uns Zusagende, Ent-sprechende. Was einem gefällt, was einem

zu-sagt, hängt davon ab, wer der ist, dem etwas zu-sagen und ent-sprechen soll. Wer ein solcher ist, bestimmt sich aus dem, was er von sich fordert. »Schön« nennen wir dann jenes, was dem entspricht, was wir von uns fordern. Diese Forderung bemißt sich wieder nach dem, was wir von uns halten, was wir uns selbst zu-trauen und zu-muten als das Äußerste, was wir vielleicht gerade noch bestehen.

Von hier aus verstehen wir Nietzsches Aussage über das Schöne und über das Urteil des Schönfindens von etwas (n. 852):

> »Die Witterung dafür, womit wir ungefähr fertig werden würden, wenn es leibhaft entgegenträte, als Gefahr, Problem, Versuchung, – diese Witterung bestimmt auch noch unser ästhetisches Ja. (›Das ist schön‹ ist eine *Bejahung.*)«

Ebenso n. 819:

> »Das Feste, Mächtige, Solide, das Leben, das breit und gewaltig ruht und seine Kraft birgt – das *›gefällt‹*: d. h. das korrespondiert mit dem, was man von sich hält.«

Das Schöne ist das, was wir als das Vor-bild unseres Wesens würdigen und verehren; jenes, dem wir aus dem Grunde unseres Wesens und für dieses – mit Kant zu reden – »die freie Gunst« schenken. Nietzsche sagt an anderer Stelle (XIV, 134):

> »Das ›Los-sein von Interesse und ego‹ ist Unsinn und ungenaue Beobachtung: – es ist vielmehr das Entzücken, jetzt in *unserer* Welt zu sein, die Angst vor dem Fremden los-zusein!«

Gewiß ist das »Los-sein von Interesse« im Sinne der Schopenhauerschen Deutung Unsinn. Doch was Nietzsche als das Entzücken, in unserer Welt zu sein, bezeichnet, ist jenes, was Kant mit der »Lust der Reflexion« meint. Auch hier gilt, wie beim Begriff »Interesse«, daß die Kantischen

Grundbegriffe »Lust« und »Reflexion« aus der Kantischen philosophischen Arbeit und ihrem transzendentalen Vorgehen zu erläutern sind und nicht nach Alltagsvorstellungen zurechtgebogen werden dürfen. Das Wesen der »Lust der Reflexion« als des Grundverhaltens zum Schönen hat Kant in den §§ 57 und 59 der »Kritik der Urteilskraft« auseinandergelegt.

Nach der sehr »ungenauen Beobachtung«, mit der Nietzsche das Wesen des Interesses begreift, müßte er das, was Kant »die freie Gunst« nennt, als ein Interesse höchsten Grades bezeichnen. Damit wäre von Kants Seite das erfüllt, was Nietzsche vom Verhalten zum Schönen fordert. Allein, indem Kant das Wesen des Interesses schärfer begreift und deshalb das Interesse aus dem ästhetischen Verhalten ausschließt, macht er dieses nicht zu einem Gleichgültigen, sondern schafft die Möglichkeit, daß dieses Verhalten zum schönen Gegenstand um so reiner und inniger sei. Kants Auslegung des ästhetischen Verhaltens als »Lust der Reflexion« dringt in einen Grundzustand des Menschseins vor, in dem der Mensch erst zur gegründeten Fülle seines Wesens kommt. Es ist jener Zustand, den Schiller als die Bedingung der Möglichkeit des geschichtlichen, geschichtegründenden Daseins des Menschen begriffen hat.

Das Schöne ist nach den angeführten Erklärungen Nietzsches dasjenige, was uns und unser Verhalten und Vermögen bestimmt, sofern wir uns in unserem Wesen im Höchsten beanspruchen, d. h. über uns wegsteigen. Dieses Über-uns-weg-Steigen in der Fülle unseres Wesensvermögens geschieht für Nietzsche im Rausch. Also erschließt sich im Rausch das Schöne. Das Schöne selbst ist jenes, was in das Rauschgefühl versetzt.

Von der Aufhellung des Wesens des Schönen her gewinnt die Kennzeichnung des Rausches, des ästhetischen Grund-

zustandes, eine erhöhte Deutlichkeit. Wenn das Schöne jenes Maßgebende ist, was wir unserem Wesensvermögen zutrauen, dann kann das Rauschgefühl als der Bezug zum Schönen kein bloßes Brodeln und Wallen sein. Die Stimmung des Rausches ist vielmehr eine Gestimmtheit im Sinne der höchsten und gemessensten Bestimmtheit. So sehr Nietzsches Darstellungs- und Redeweise nach Wagners Gefühlstaumel und dem bloßen Versinken im bloßen »Erleben« klingt, so gewiß will er in der Sache das Entgegengesetzte. Das Befremdliche und fast Widersinnige liegt nur darin, daß er diese Auffassung des ästhetischen Zustandes seinen Zeitgenossen in einer Weise nahezubringen und bei ihnen durchzusetzen versucht, die in der Sprache der Physiologie und der Biologie spricht.

Das Schöne ist dem Begriffe nach das Verehrungs-Würdige als solches. Im Zusammenhang damit sagt n. 852:

> »Es ist die Frage der *Kraft* (eines Einzelnen oder eines Volkes), *ob* und *wo* das Urteil ›schön‹ angesetzt wird.«

Aber diese Kraft ist nicht die bloße Leibesstärke als Vorrat der »brachialen« »Brutalität«. Was Nietzsche hier »Kraft« nennt, ist das Vermögen des geschichtlichen Daseins zum Ergreifen und Vollziehen seiner höchsten Wesensbestimmung. Dieses Wesen der »Kraft« kommt freilich nicht rein und entschieden ans Licht. Die Schönheit wird als »biologischer Wert« genommen:

> »Erwägung: inwiefern unser Wert ›schön‹ vollkommen *anthropozentrisch* ist: auf biologischen Voraussetzungen über Wachstum und Fortschritt —.« (»Zur Physiologie der Kunst«, n. 4)
>
> »Das Fundament aller Ästhetik« gibt »der allgemeine Satz«: »daß die ästhetischen Werte auf biologischen Werten ruhen, daß die ästhetischen Wohlgefühle biologische Wohlgefühle sind.« (XIV, 165)

Daß Nietzsche das Schöne »biologisch« begreift, ist unbestreitbar; die Frage bleibt nur, was hier »biologisch«, βίος, »Leben« heißt; es meint trotz allem wörtlichen Anschein *nicht* das, was die *Biologie* darunter versteht.

Der Rausch als formschaffende Kraft

Nachdem durch die Verdeutlichung des Schönen auch das Wesen des ästhetischen Zustandes mit deutlicher geworden ist, können wir versuchen, den Bereich des ästhetischen Zustandes noch genauer auszumessen. Das soll geschehen, indem wir jetzt die im ästhetischen Zustand vollziehbaren Grundverhaltungsweisen betrachten: das ästhetische Tun und das ästhetische Schauen; oder das Schaffen der Künstler und das Empfangen derer, die die Kunstwerke aufnehmen.

Fragen wir nach dem Wesen des Schaffens, dann können wir auf Grund des Bisherigen antworten: es ist das rauschhafte Hervorbringen des Schönen im Werk. Das Werk verwirklicht sich nur im Schaffen und durch dieses. Aber weil das so ist, deshalb bleibt umgekehrt das Wesen des Schaffens vom Wesen des Werkes abhängig und kann daher nur aus dem Sein des Werkes begriffen werden. Das Schaffen schafft das Werk. Das Wesen des Werkes aber ist der Ursprung des Wesens des Schaffens.

Fragen wir, wie Nietzsche das Werk bestimmt, dann erhalten wir keine Antwort; denn Nietzsches Besinnung auf die Kunst – und gerade sie, als extremste Ästhetik – fragt nicht nach dem Werk als solchem, jedenfalls nicht in erster Linie. Daher kommt es, daß wir nun auch über das Wesen des Schaffens als Hervorbringen wenig und nichts Wesentliches erfahren; vielmehr ist vom Schaffen immer nur als Lebensvollzug die Rede in seiner Bedingtheit durch den Rausch; darnach ist der Zustand des Schaffens »ein *explosiver* Zu-

stand« (n. 811). Dies ist eine chemische Beschreibung, aber keine philosophische Auslegung; wenn an derselben Stelle die Gefäßveränderung, Veränderung von Farbe, Temperatur, Sekretion erwähnt werden, bleibt es bei einer Feststellung von äußerlich faßbaren Leibveränderungen, dies auch dann, wenn der »Automatismus des ganzen Muskelsystems« in Betracht gezogen wird. Solche Feststellungen können richtig sein; sie gelten aber auch für andere, krankhafte Leibzustände. Nietzsche sagt, es sei nicht möglich, Künstler zu sein und nicht krank zu sein. Und wenn er sagt, Musik-machen, d. h. überhaupt Kunst-machen sei auch noch eine Art Kinder-machen, dann entspricht das nur jener Kennzeichnung des Rausches, wonach dessen »älteste und ursprünglichste Form der Geschlechtsrausch« ist.

Aber wir würden in der Beschränkung auf diese Hinweise Nietzsches nur die eine Seite des Schaffensvorganges beachten. Die andere Seite, wenn hier überhaupt mit Sinn von Seiten gesprochen werden kann, muß uns durch die Erinnerung an das Wesen des Rausches und der Schönheit, das über-sich-hinaus-Steigen, gegenwärtig werden, damit wir vor jenes gelangen, das dem entspricht, was wir von uns halten. Damit ist der Entscheidungscharakter, das Maßstäbliche und Ranghafte im Schaffen berührt. In diese Hinsicht hinein spricht Nietzsche, wenn er sagt:

> »Die Künstler sollen nichts so sehen, wie es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker: dazu muß ihnen eine Art Jugend und Frühling, eine Art habitueller Rausch im Leben eigen sein.« (n. 800)

Das voller-, einfacher-, stärker-Sehen im Schaffen nennt Nietzsche auch das »Idealisieren«. Unmittelbar anschließend an die Wesensbestimmung des Rausches als Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 123) schreibt er:

»Aus diesem Gefühle gibt man an die Dinge ab, man *zwingt* sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie, – man heißt diesen Vorgang *Idealisieren*.«

Aber Idealisieren ist nicht, wie man meint, das bloße Weglassen, das Ausstreichen und Abziehen des Kleinen und Nebensächlichen. Das Idealisieren ist nicht eine Abwehrhandlung, sondern sein Wesen besteht in einem »ungeheuren *Heraustreiben* der Hauptzüge«. Das Entscheidende liegt dann im vorgreifenden Heraussehen dieser Züge, im Ausgreifen nach jenem, wovon wir glauben, daß wir gerade noch damit fertig würden, wovor wir noch gerade bestehen könnten. Es ist jenes Fassen nach dem Schönen, das, ganz im Sinne Nietzsches, »Die Erste Elegie« Rilkes nennt:

»... Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören.«

Schaffen ist das einfacher und stärker sehende Heraustreiben der Hauptzüge, es ist ein gerade-noch-Bestehen vor dem höchsten Gesetz, ist seine Bändigung und darum der höchste Jubel des Bestehens dieser Gefahr.

»›Schönheit‹ ist deshalb für den Künstler etwas außer aller Rangordnung, weil in der Schönheit Gegensätze gebändigt sind, das höchste Zeichen von Macht, nämlich über Entgegengesetztes; außerdem ohne Spannung: – daß keine Gewalt mehr not tut, daß alles so leicht *folgt*, *gehorcht*, und zum Gehorsam die liebenswürdigste Miene macht – das ergötzt den Machtwillen des Künstlers.« (»Der Wille zur Macht«, n. 803)

Den ästhetischen Zustand der Schauenden und Empfangenden versteht Nietzsche in der Entsprechung zum Zustand der Schaffenden. Demnach ist die Wirkung des Kunstwerkes nichts anderes als die Wiedererweckung des Zustandes des

Schaffenden in den Genießenden. Aufnehmen der Kunst ist ein Nachvollzug des Schaffens. Nietzsche sagt:

»– die Wirkung der Kunstwerke ist die *Erregung des kunstschaffenden Zustands*, des Rausches.« (»Der Wille zur Macht«, n. 821)

Nietzsche teilt diese Auffassung mit einer weithin herrschenden Meinung der Ästhetik. Wir verstehen von hier aus, warum er folgerichtig fordert, die Ästhetik müsse eine solche des Schaffenden, des Künstlers sein. Das Aufnehmen der Werke ist nur eine Abart und ein Ableger des Schaffens; daher gilt vom Aufnehmen der Kunst in genauer, aber abgeleiteter Entsprechung das, was vom Schaffen gesagt wurde. Der Genuß am Werk besteht darin, daß er den Zustand des schaffenden Künstlers mitteilt (XIV, 136). Weil aber Nietzsche das Wesen des Schaffens nicht aus dem Wesen des zu Schaffenden, des Werkes, entfaltet, sondern aus dem Zustand des ästhetischen Verhaltens, deshalb kommt nicht nur das Hervorbringen des Werkes nicht zu einer hinreichend bestimmten Auslegung in seinem Unterschied zum handwerklichen Hervorbringen des Gebrauchszeuges, auch das aufnehmende Verhalten in der Abhebung gegen das Schaffen bleibt unbestimmt. Die Meinung, das Aufnehmen der Werke sei eine Art Nachvollzug des Schaffens, ist so wenig wahr, daß sogar der Bezug des *Künstlers* zum Werk als dem geschaffenen nicht mehr der des Schaffenden ist. Doch dies könnte nur auf dem Wege eines ganz anders angesetzten, vom Werk her kommenden Fragens nach der Kunst gezeigt werden. Es dürfte durch die bisherige Darstellung von Nietzsches Ästhetik schon deutlich geworden sein, wie wenig dabei vom Kunstwerk gehandelt ist.

Und dennoch, so wie die schärfere Fassung des Wesens des Rausches uns auf den inneren Bezug zur Schönheit führte, so ließ auch die Betrachtung des Schaffens und Schauens es

nicht zu, hier nur leiblich-seelische Abläufe anzutreffen; vielmehr zeigte sich im ästhetischen Zustand erneut der Bezug auf die »Hauptzüge«, die im »Idealisieren« herausgetrieben werden, auf das Einfachere und Stärkere, was der Künstler am Begegnenden heraussieht. Das ästhetische Gefühl ist nicht eine blinde und ungebundene Rührung, eine uns nur durchschießende Annehmlichkeit des Wohlbefindens und schwimmenden Behagens. Der Rausch ist in sich auf Hauptzüge, d. h. auf ein Gezüge und Gefüge bezogen. So müssen wir uns erneut von der scheinbar einseitigen Betrachtung der bloßen Zuständlichkeit dem zuwenden, *was* im Gestimmtsein die Stimmung bestimmt. Wir nennen es im Anschluß an die übliche Begriffssprache der Ästhetik, die auch Nietzsche mitspricht, die »Form«.

Der Künstler, von dem aus, d. h. in den zurück und aus dem her Nietzsche immer zuerst blickt, auch wenn er von Form und Werk spricht, hat darin seine Grundhaltung, daß er »keinem Dinge einen Wert zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß.« (»Der Wille zur Macht«, n. 817)

Das Form-werden erklärt Nietzsche hier in einem Zwischensatz als »sich preisgeben«, »sich öffentlich machen«. Das ist eine auf den ersten Blick befremdliche Bestimmung des Wesens der Form. Dennoch entspricht sie, ohne daß Nietzsche hier und sonst eigens darauf Bezug nimmt, dem ursprünglichen Begriff der Form, wie er bei den Griechen sich herausgebildet hat. Auf diesen Ursprung kann hier nicht näher eingegangen werden.

Nur dieses sei zur Erläuterung von Nietzsches Bestimmung gesagt: Form, forma entspricht der griechischen μορφή. Sie ist die umschließende Grenze und Begrenzung, das, was ein Seiendes in das bringt und stellt, was es ist, so daß es in sich steht: die Gestalt. Das also Stehende ist jenes, als was das Seiende sich zeigt, sein Aussehen, εἶδος, wodurch und worin

es heraustritt, sich dar-stellt, sich öffentlich macht, aufglänzt und ins reine Scheinen gelangt.

Der Künstler – wir können den Namen jetzt als Bezeichnung für den ästhetischen Zustand verstehen – verhält sich zur Form nicht als zu einem solchen, was noch ein anderes ausdrückt. Der künstlerische Bezug zur Form ist die Liebe zur Form um dessentwillen, was sie ist. So sagt Nietzsche einmal, und zwar in einem ablehnenden Sinne, mit Bezug auf die zeitgenössischen Maler:

> »*Keiner* ist einfach Maler; alle sind Archäologen, Psychologen, In-Szene-Setzer irgend welcher Erinnerung oder Theorie. Sie gefallen sich an unsrer Erudition, an unsrer Philosophie.« »Sie lieben eine Form nicht um Das, was sie ist, sondern um Das, was sie *ausdrückt*. Sie sind die Söhne einer gelehrten, gequälten und reflektierenden Generation – tausend Meilen weit von den alten Meistern, welche nicht lasen und nur daran dachten, ihren Augen ein Fest zu geben.« (»Der Wille zur Macht«, n. 828)

Die Form als das, was das Begegnende aufscheinen läßt, bringt das durch sie bestimmte Verhalten erst in die Unmittelbarkeit eines Bezuges zum Seienden; diesen Bezug selbst eröffnet sie als Zuständlichkeit des ursprünglichen Verhaltens zum Seienden, des Festlichen, in dem das Seiende selbst in seinem Wesen gefeiert und so erst ins Offene gestellt wird. Die Form bestimmt und umgrenzt erst den Bereich, in dem der Zustand der steigenden Kraft und der Fülle des Seienden sich selbst erfüllt. Die Form begründet den Bereich, in dem der Rausch als solcher möglich wird. Wo Form als höchste Einfachheit der reichsten Gesetzlichkeit waltet, da ist Rausch.

Rausch meint nicht das nur aufschäumende und durcheinanderbrodelnde Chaos, die Trunkenboldigkeit des bloßen Sichgehenlassens und Taumelns. Wenn Nietzsche »Rausch«

sagt, hat dieses Wort bei ihm den entgegengesetzten Klang und Sinn zu dem, was Wagner damit meint. Rausch, das heißt für Nietzsche hellster Sieg der Form. Mit Bezug auf die Frage nach der Form in der Kunst sagt Nietzsche einmal im Hinblick auf Wagner:

»Ein Irrtum, daß Das, was Wagner geschaffen hat, eine *Form* sei: — es ist eine Formlosigkeit. Die Möglichkeit des *dramatischen* Baues ist nun noch zu finden« — »Hurenhafte Instrumentation.« (»Der Wille zur Macht«, n. 835)

Nietzsche vollzieht freilich keine eigens angelegte Besinnung auf den Ursprung und das Wesen der Form mit Bezug auf die Kunst; dazu wäre der Ausgang vom Kunstwerk nötig. Aber mit einiger Nachhilfe können wir doch ungefähr sehen, was Nietzsche mit Form meint.

Nietzsche versteht unter »Form« nie das nur »Formale«, d. h. jenes, was eines Inhaltes bedarf und am Inhalt nur die äußerlich entlanglaufende und ohnmächtige Grenze ist. Diese Grenze begrenzt nicht, sie ist selbst erst das Ergebnis des bloßen Aufhörens, nur Rand, aber nicht Bestand, nicht das, was erst Beständigkeit und Insichstehen verleiht, indem es den Inhalt so durchherrscht und feststellt, daß er als »Inhalt« verschwindet. Die echte Form ist der einzige und wahrhafte Inhalt.

»Man ist um den Preis Künstler, daß man Das, was alle Nichtkünstler ›Form‹ nennen, als *Inhalt*, als ›die Sache selbst‹ empfindet. Damit gehört man freilich in eine *verkehrte Welt:* denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, — unser Leben eingerechnet.« (n. 818).

Wenn Nietzsche jedoch versucht, die Formgesetzlichkeit zu kennzeichnen, dann geschieht es nicht im Blick auf das Wesen des Werkes und die Werkform. Nietzsche nennt nur jene Formgesetzlichkeit, die uns die bekannteste und geläufigste ist: die »logische«, »arithmetische«, »geometrische«. Logik

und Mathematik sind ihm jedoch nicht nur die stellvertretenden Namen, die die reinste Gesetzlichkeit anzeigen sollen, sondern er deutet eine Rückführung der Formgesetzlichkeit auf die logischen Bestimmungen an, die mit seiner Erklärung des Denkens und des Seins zusammenhängt. Bei dieser Rückführung der Formgesetzlichkeit meint Nietzsche nicht, die Kunst sei nur Logik und Mathematik.

Die »ästhetischen Wertschätzungen«, d. h. das für-schön-Finden von etwas, haben als »Grundstock« solche Gefühle, die sich auf die logische, arithmetisch-geometrische Gesetzlichkeit beziehen (XIV, 133). Die logischen Grundgefühle sind das Wohlgefallen am »Geordneten, Übersichtlichen, Begrenzten, an der Wiederholung«. Der Ausdruck »logische Gefühle« ist mißverständlich. Er meint nicht, daß die Gefühle logisch seien und nach den Gesetzen des Denkens ablaufen. Der Ausdruck »logische Gefühle« will sagen: Gefühl haben für, sich bestimmen lassen in der Stimmung durch Ordnung, Grenze, Übersicht.

Weil die ästhetischen Wertschätzungen auf den logischen Gefühlen gründen, deshalb sind sie auch »fundamentaler als die moralischen«. Nietzsches entscheidende Wertsetzungen haben die Steigerung und Sicherung des »Lebens« zum Maßstab. Nun sind für ihn aber die logischen Grundgefühle, das Wohlgefallen am Geordneten, Begrenzten, nichts anderes als die »Wohlgefühle aller organischen Wesen im Verhältnis zur Gefährlichkeit ihrer Lage, oder zur Schwierigkeit ihrer Ernährung. Das Bekannte tut wohl, der Anblick von Etwas, dessen man sich leicht zu *bemächtigen* hofft, tut wohl usw.« (XIV, 133)

So ergibt sich, wenn auch sehr roh, folgender Stufenbau der Wohlgefühle: zuunterst die biologischen Wohlgefühle der Lebensdurchsetzung und Lebensbehauptung; über diesen und ihnen zugleich dienstbar die logischen, mathematischen; diese

als Grundstock für die ästhetischen. Damit ist die ästhetische Lust an der Form auf gewisse Bedingungen des Lebensvollzugs als solchen zurückgeführt. Unser Blick, der auf die Formgesetzlichkeit ging, ist wieder umgewendet und auf die reine Lebenszuständlichkeit gerichtet.

Unser bisheriger Weg durch Nietzsches Ästhetik wird von Nietzsches Grundstellung zur Kunst her bestimmt: ausgehend vom Rausch als dem ästhetischen Grundzustand sind wir zur Schönheit übergegangen; von ihr zurück in die Zustände des Schaffens und Aufnehmens; von diesen zu dem, worauf als das Bestimmende sie bezogen sind, zur Form, von der Form zur Lust am Geordneten als einer Grundbedingung des leibenden Lebens, womit wir wieder beim Ausgangszustand angelangt sind, denn Leben ist Lebenssteigerung, und das steigende Leben ist der Rausch. Der Bereich selbst, in dem dieses Hin und Her, Hinüber und Herüber sich abspielt, das Ganze, innerhalb dessen und als welches Rausch und Schönheit, Schaffen und Form, Form und Leben diesen Wechselbezug haben, bleibt zunächst *unbestimmt* und erst recht die Art des Zusammenhanges und Bezuges zwischen Rausch und Schönheit, Schaffen und Form. Alles gehört zur Kunst. Die Kunst wäre dann nur ein Sammelwort, nicht der klare Name einer in sich gegründeten und ausgegrenzten Wirklichkeit.

Aber Kunst ist für Nietzsche mehr als ein Sammelname. *Kunst ist eine Gestalt des Willens zur Macht.* Die genannte Unbestimmtheit kann nur im Blick auf diesen behoben werden. Das Wesen der Kunst wird nur insoweit in sich gegründet, geklärt und in seinem Bau gefügt sein, als dieses für den Willen zur Macht selbst zutrifft. Der Wille zur Macht muß die Zusammengehörigkeit des zur Kunst Gehörigen ursprünglich begründen.

Man könnte nun freilich versucht sein, dieser Unbestimmt-

heit auf einem einfachen Wege abzuhelfen. Wir brauchen nur das Rauschhafte das Subjektive zu nennen und die Schönheit das Objektive, insgleichen das Schaffen als subjektives Verhalten zu verstehen und die Form als das objektive Gesetz. Die vermißte Beziehung ist die des Subjektiven und Objektiven: die Subjekt-Objekt-Beziehung. Was ist bekannter als dieses? Und doch: Was ist fragwürdiger als die Subjekt-Objekt-Beziehung, als der Ansatz des Menschen im Sinne eines Subjektes und als die Bestimmung des Nichtsubjektiven als Objekt? Die Geläufigkeit dieser Unterscheidung ist noch kein Beweis für ihre Klarheit und dafür, daß sie wahrhaft gegründet ist.

Die Scheinklarheit und die verdeckte Bodenlosigkeit dieses Schemas hilft uns nicht weit; das Schema beseitigt nur das Fragwürdige aus Nietzsches Ästhetik, jenes, was der Auseinandersetzung wert gehalten und deshalb herausgestellt werden muß. Je weniger wir Nietzsches »Ästhetik« gewaltsam zu einem scheinbar durchsichtigen Lehrgebäude aufsteigern, je mehr wir dieses Suchen und Fragen selbst in seinem Gang belassen, um so sicherer stoßen wir auf jene Ausblicke und Grundvorstellungen, in denen das Ganze für Nietzsche eine gewachsene, wenngleich dunkle und ungestaltete Einheit hat. Diese Vorstellungen gilt es zu klären, wenn wir die metaphysische Grundstellung von Nietzsches Denken begreifen wollen. Wir müssen daher jetzt versuchen, Nietzsches Darlegungen über die Kunst auf das Wesentliche zu vereinfachen, ohne die Mannigfaltigkeit der Blickrichtungen aufzugeben, aber auch ohne ein fragwürdiges Schema von außen anzulegen.

Für die vereinfachende Zusammenfassung der bisherigen Kennzeichnung von Nietzsches Auffassung der Kunst können wir uns auf die beiden hervorstechenden Grundbestimmungen beschränken: den Rausch und die Schönheit. Beide

stehen im Wechselbezug. Der Rausch ist die Grundstimmung, die Schönheit das Bestimmende. Wie wenig jedoch hier die Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven zur Erläuterung beiträgt, können wir aus dem Folgenden leicht ersehen. Der Rausch, der doch den Zustand des Subjektes ausmacht, kann ebensogut als das Objektive gefaßt werden, als die Wirklichkeit, innerhalb deren die Schönheit nur das Subjektive ist, da es eine Schönheit an sich nicht gibt. Daß Nietzsche hier begrifflich und begründungsmäßig nicht ins Klare kommt, ist gewiß. Sogar Kant, der doch durch seine transzendentale Methode größere und bestimmtere Möglichkeiten der Auslegung der Ästhetik besaß, blieb in den Schranken des neuzeitlichen Subjektbegriffes gefangen. Trotz allem müssen wir auch bei Nietzsche, über ihn hinaus, das Wesentliche ausdrücklicher machen.

Der Rausch als Gefühlszustand sprengt gerade die Subjektivität des Subjektes. Im Gefühl-haben für die Schönheit ist das Subjekt über sich hinaus gekommen, also nicht mehr subjektiv und Subjekt. Umgekehrt: die Schönheit ist kein vorhandener Gegenstand eines bloßen Vorstellens; als das Bestimmende durchstimmt sie den Zustand des Menschen. Die Schönheit durchbricht den Kreis des weggestellten, für sich stehenden »Objektes« und bringt dieses in die wesenhafte und ursprüngliche Zugehörigkeit zum »Subjekt«. Schönheit ist nicht mehr objektiv und Objekt. Der ästhetische Zustand ist weder etwas Subjektives noch etwas Objektives. Die beiden ästhetischen Grundworte Rausch und Schönheit benennen in derselben Weite den ganzen ästhetischen Zustand und das, was in ihm sich eröffnet und ihn durchherrscht.

Dieses Ganze der Kunstwirklichkeit hat Nietzsche im Blick, wann immer er von jenem spricht, worin die Kunst in ihr Wesen kommt. Nietzsche nennt es den *»großen Stil«*. Auch hier suchen wir vergeblich nach einer Wesensbestimmung und Wesensbegründung dessen, was Stil heißt; wie auch sonst überall im Bereich der Kunst das mit dem Wort »Stil« Benannte zum Dunkelsten gehört. Die Art, wie Nietzsche immer wieder, wenn auch nur in knappen Hinweisen, vom »großen Stil« spricht, wirft ein Licht auf alles, was bisher aus Nietzsches »Ästhetik« angeführt wurde.

> »Für drei gute Dinge in der Kunst haben ›Massen‹ niemals Sinn gehabt, für Vornehmheit, für Logik und für Schönheit – pulchrum est paucorum hominum –: um nicht von einem noch besseren Dinge, vom *großen Stile* zu reden. Vom großen Stile steht Wagner am fernsten: das Ausschweifende und Heroisch-Prahlerische seiner Kunstmittel steht geradezu im *Gegensatz* zum großen Stile« (XIV, 154).

Also drei gute Dinge gehören zur Kunst: Vornehmheit, Logik, Schönheit; und das noch bessere Ding: der große Stil. Wenn Nietzsche sagt, daß all dieses den »Massen« fremd bleibe, dann meint er mit »Masse« nicht den Klassenbegriff des niederen Volkes, sondern die »Gebildeten« im Sinne der mittelmäßigen Bildungsphilister, von denen der Wagnerkult betrieben und getragen wird. Der Bauer und der mit seiner Maschinenwelt wirklich verwachsene Arbeiter sind dem Heroisch-Prahlerischen ebenso unzugänglich, wie dieses ein Bedürfnis des wildgewordenen Kleinbürgers bleiben wird. Dessen Welt oder besser Unwelt ist das eigentliche Hemmnis für die Erweiterung, d. h. für das Wachstum von jenem, was Nietzsche den großen Stil nennt.

Worin besteht nun der große Stil?

»Der große Stil besteht in der Verachtung der kleinen und kurzen Schönheit, ist ein Sinn für Weniges und Langes.« (XIV, 145)

Wir erinnern uns an das Wesen des Schaffens als Heraustreiben der Hauptzüge. Im großen Stil ist

»ein Überwältigen der Fülle des Lebendigen, das *Maß* wird Herr, jene *Ruhe* der starken Seele liegt zu Grunde, welche sich langsam bewegt und einen Widerwillen vor dem Allzu-Lebendigen hat. Der allgemeine Fall, das Gesetz wird *verehrt* und *herausgehoben;* die Ausnahme wird umgekehrt beiseite gestellt, die Nuance weggewischt.« (»Der Wille zur Macht«, n. 819)

Wir denken an die Schönheit als das Verehrungs-Würdigste. Aber dieses leuchtet nur dort auf, wo die große Kraft des Verehrens lebendig ist. Verehren ist nicht die Sache der Kleinen und Unteren, der Unvermögenden und zu kurz Gekommenen. Verehren ist Sache der großen *Leidenschaft;* deren Folge erst ist der große Stil (vgl. n. 1024).

Was Nietzsche den großen Stil nennt, dem kommt der strenge Stil, der klassische, am nächsten:

»Der klassische Stil stellt wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Konzentration dar, — das *höchste Gefühl der Macht* ist konzentriert im klassischen Typus. Schwer reagieren: ein großes Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf.« (n. 799)

Der große Stil ist das höchste Gefühl der Macht. Daraus wird klar: Wenn die Kunst eine Gestalt des Willens zur Macht ist, dann ist hier »Kunst« immer in ihrem höchsten Wesensrang begriffen. Das Wort »Kunst« bezeichnet nicht einen Begriff für ein bloßes Vorkommnis, sondern einen Rangbegriff. Die Kunst ist nichts, was es unter anderem auch gibt, was man betreibt und zuweilen genießt. Kunst stellt das ganze Dasein

in die Entscheidung, hält es darin und steht deshalb selbst unter einzigartigen Bedingungen. Daher stellt sich Nietzsche vor die Aufgabe:

»Ohne Vorurteil und Weichlichkeit zu Ende denken, auf welchem Boden ein klassischer Geschmack wachsen kann. Verhärtung, Vereinfachung, Verstärkung, Verböserung des Menschen: so gehört es zusammen.« (n. 849)

Aber nicht nur der große Stil und die Verböserung gehören zusammen als das Aushalten der großen Gegensätze des Daseins in Einem, sondern auch jenes, was uns zunächst als unvereinbar erschien: die Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus und die Kunst als Gegenstand einer physiologischen Ästhetik.

Die Physiologie der Kunst nimmt ihren Gegenstand scheinbar nur wie einen heraufbrodelnden Naturvorgang, wie einen ausbrechenden Rauschzustand, der abläuft, wobei sich nichts entscheidet, weil die Natur keinen Entscheidungsbereich kennt.

Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus soll aber doch einen Grund legen für die Ansetzung neuer Maße und Werte, also Rang, Unterscheidung und Entscheidung sein. Wenn die Kunst ihr eigentliches Wesen im großen Stil hat, dann heißt dies jetzt: Maß und Gesetz werden nur in der Bewältigung und Bändigung des Chaos und des Rauschhaften gesetzt. Dieses wird vom großen Stil zu seiner eigenen Ermöglichung gefordert. Demnach ist das Physiologische die Grundbedingung dafür, daß die Kunst eine schaffende Gegenbewegung zu sein vermag. Entscheidung setzt die Scheidung in Gegensätzliches voraus und wächst in ihre Höhe mit der Tiefe des Widerstreites.

Die Kunst des großen Stils ist die einfache Ruhe der bewahrenden Bewältigung der höchsten Fülle des Lebens. Zu ihr gehört die ursprüngliche Entfesselung des Lebens, aber ge-

bändigt; die reichste Gegensätzlichkeit, aber in der Einheit des Einfachen; die Fülle des Wachstums, aber in der Dauer des Langen und Wenigen. Wo die Kunst im Höchsten aus dem großen Stil begriffen werden will, muß sie bis in die ursprünglichsten Zustände des leibenden Lebens, in die Physiologie, zurückverlegt werden; Kunst als Gegenbewegung zum Nihilismus und Kunst als Rauschzustand, Kunst als Gegenstand der Physiologie (»Physik« im weitesten Sinne) und als Gegenstand der Metaphysik genommen, schließen sich nicht aus sondern ein. Die Einheit dieses Gegensätzlichen, in seiner ganzen Wesensfülle begriffen, gibt eine Ahnung von dem, was Nietzsche selbst von der Kunst, von ihrem Wesen und ihrer Wesensbestimmung wußte, und das heißt: wollte.

So oft und so fatal Nietzsche, nicht nur in der Sprache, sondern auch im Gedanken, in rein physiologisch-naturalistische Aussagen über die Kunst abgleitet, so groß ist das Mißverständnis ihm gegenüber, wenn man diese physiologischen Gedanken für sich herausgreift und als eine »biologistische« Ästhetik ausgibt und gar noch mit Wagner vermischt oder, vollends das Ganze verkehrend, mit Klages daraus eine Philosophie des Orgiasmus macht und sich dieses als Nietzsches eigentliche Lehre und Errungenschaft zurechtfälscht.

Es bedarf einer großen Spannweite des Denkens und eines freien Hinwegsehens über das Verhängnisvolle alles Zeitgenössischen in Nietzsche, um dem Wesenswillen seines Denkens nahe zu kommen und ihm nahe zu bleiben. Nietzsches Wissen von der Kunst und Nietzsches Kampf für die Möglichkeit der großen Kunst ist von dem einen Gedanken beherrscht, den er einmal kurz so ausdrückt: »Was allein kann uns wiederherstellen? — *Der Anblick des Vollkommenen.*« (XIV, 171)

Aber Nietzsche wußte auch um die volle Schwere dieser Aufgabe; denn wer soll festsetzen, was das Vollkommene ist? Das können nur jene, die es selbst sind und es deshalb wissen. Hier öffnet sich der Abgrund jenes Kreisens, in dem das ganze menschliche Dasein sich bewegt. Was Gesundheit sei, kann nur der Gesunde sagen. Doch das Gesunde bemißt sich nach dem Wesensansatz von Gesundheit. Was Wahrheit sei, kann nur der Wahrhaftige ausmachen; aber wer ein Wahrhaftiger ist, das bestimmt sich nach dem Wesensansatz von Wahrheit.

Wenn nun Nietzsche die Kunst des großen Stils mit dem klassischen Geschmack zusammenstellt, verfällt er nicht einem Klassizismus. Nietzsche ist der erste, wenn wir von Hölderlin absehen, der das »Klassische« wieder aus der Mißdeutung des Klassizistischen und Humanistischen gelöst hat. Seine Stellungnahme gegen das Zeitalter Winckelmanns und Goethes spricht deutlich genug:

> »Es ist eine heitere Komödie, über die erst jetzt wir lachen lernen, die wir jetzt erst *sehen:* daß die Zeitgenossen Herders, Winckelmanns, Goethes und Hegels in Anspruch nahmen, das *klassische Ideal wieder entdeckt zu haben* ... und zu gleicher Zeit Shakespeare! – Und dasselbe Geschlecht hatte sich von der klassischen Schule der Franzosen auf schnöde Art losgesagt! als ob nicht das Wesentliche so gut hier- wie dorther hätte gelernt werden können! ... Aber man wollte die ›Natur‹, die ›Natürlichkeit‹: oh Stumpfsinn! Man glaubte, die Klassizität sei eine Art Natürlichkeit!« (n. 849)

Wenn Nietzsche mit bewußter Übertreibung und ständig das Physiologische des ästhetischen Zustandes betont, dann will er gegen die innere Gegensatzlosigkeit und Armut des Klassizismus den ursprünglichen Widerstreit des Lebens und damit die Wurzel der Notwendigkeit eines Sieges herausstel-

len. Das Natürliche, das seine physiologische Ästhetik meint, ist nicht das Natürliche des Klassizismus, d. h. das für eine scheinbar ungestörte und für sich gültige Menschenvernunft Berechenbare und Eingängliche, das Harmlose, von selbst sich Verstehende, sondern es ist jenes Naturhafte, das die Griechen der großen Zeit das δεινόν und δεινότατον, das Furchtbare nannten.

Das Klassische andererseits ist nichts, was unmittelbar von einem bestimmten vergangenen Zeitalter der Kunst nur abgelesen werden könnte, sondern ist ein Grundgefüge des Daseins, das selbst dafür erst die Bedingungen schaffen und ihnen sich öffnen und verschreiben muß. Die Grundbedingung aber ist die gleichursprüngliche Freiheit zu den äußersten Gegensätzen, zu Chaos und Gesetz; nicht die bloße Bezwingung des Chaos in einer Form, sondern jene Herrschaft, die die Urwüchsigkeit des Chaos und die Ursprünglichkeit des Gesetzes widerwendig zueinander und gleich notwendig unter einem Joch gehen läßt: die freie Verfügung über dieses Joch, die gleich weit von einer Erstarrung der Form im Lehrhaften und Formalen entfernt ist wie von einem reinen Vertaumeln im Rausch. Wo die freie Verfügung über dieses Joch das sich bildende Gesetz des Geschehens ist, da ist der große Stil; wo der große Stil ist, da ist die Kunst in der Reinheit ihrer Wesensfülle wirklich. Nur nach dem, was die Kunst in ihrer Wesenswirklichkeit ist, darf sie abgeschätzt werden, soll sie als eine Gestalt des Seienden, d. h. des Willens zur Macht sich begreifen lassen.

Wenn Nietzsche von der Kunst im wesentlichen und maßstäblichen Sinne handelt, meint er immer die Kunst des großen Stils. Von hier aus kommt sein innerster Gegensatz zu Wagner am schärfsten ans Licht; vor allem deshalb, weil die Auffassung des großen Stils zugleich eine grundsätzliche Entscheidung nicht nur über Wagners Musik, sondern über

das Wesen der Musik überhaupt als Kunst in sich schließt. [Vgl. schon aus der Zeit der »Morgenröte«, 1880/81: »Die Musik hat keinen Klang für die Entzückungen des Geistes« (XI, 336) und: »Der Dichter läßt den erkennenwollenden Trieb *spielen*, der Musiker läßt ihn ausruhen« (ebd. 337). Im besonderen Maße erhellend ist eine längere Aufzeichnung aus dem Jahre 1888 unter dem Titel *»›Musik‹ — und der große Stil.«* (»Der Wille zur Macht«, n. 842)]

Nietzsches Besinnung auf die Kunst ist »Ästhetik«, weil sie auf den Zustand des Schaffens und Genießens blickt. Sie ist »extremste« Ästhetik, sofern dieser Zustand bis ins Äußerste der Leibzuständlichkeit verfolgt wird, in jenes, was vom Geist und der Geistigkeit des Geschaffenen und seiner Formgesetzlichkeit am weitesten absteht. Allein, gerade in diesem Äußersten der physiologischen Ästhetik erfolgt der Umschlag; denn dieses »Physiologische« ist nicht solches, worauf alles Wesentliche der Kunst zurückgeführt, woraus es erklärt werden könnte. Indem das Leibzuständliche eine Mitbedingung des Schaffensvollzuges bleibt, ist es zugleich dasjenige, was im Geschaffenen gebändigt, überwunden und aufgehoben werden soll. Der ästhetische Zustand ist jenes, was sich unter das aus ihm selbst erwachsende Gesetz des großen Stils stellt. Der ästhetische Zustand ist selbst nur wahrhaft ein solcher als der große Stil. So wird diese Ästhetik innerhalb ihrer selbst über sich hinausgetragen. Die künstlerischen Zustände sind solche, die sich selbst unter den höchsten Befehl des Maßes und des Gesetzes stellen, sich selbst in ihren über sie hinaus weisenden Willen nehmen; jene Zustände, die sind, was sie im Wesen sind, wenn sie, über sich hinaus wollend, mehr sind, als sie sind, und in diesem Herrsein sich behaupten. Die künstlerischen Zustände, d. h. die Kunst, sind nichts anderes als: *Wille zur Macht*. Jetzt verstehen wir Nietzsches Hauptsatz über die Kunst als das große »Stimulans des Le-

bens«. Stimulans heißt: in den Befehlsbereich des großen Stils bringend.

Wir sehen jetzt aber auch deutlicher, in welchem Sinne Nietzsches Satz: die Kunst ist das große Stimulans des Lebens, eine Umkehrung des Schopenhauerschen Satzes darstellt, der die Kunst als ein »Quietiv des Lebens« bestimmt. Die Umkehrung besteht nicht darin, daß nur »Quietiv« durch »Stimulans« ersetzt, das Beruhigende mit dem Aufreizenden vertauscht wird. Umkehrung ist Verwandlung der Wesensbestimmung der Kunst. Dieses Denken über die Kunst ist philosophisches Denken, das Maßstäbe setzt, dadurch geschichtliche Auseinandersetzung ist und zur Vorgestaltung des Künftigen wird. Dies gilt es zu überblicken, wenn wir entscheiden wollen, in welchem Sinne Nietzsches Frage nach der Kunst noch Ästhetik sein kann, inwieweit sie es dennoch sein muß. Was Nietzsche zunächst bezüglich der Musik und mit dem Blick auf Wagner sagt, gilt von der Kunst im ganzen:

> «Wir wissen die Begriffe ›Muster‹, ›Meisterschaft‹, ›Vollkommenheit‹ nicht mehr zu *begründen* – wir tasten mit dem Instinkte alter Liebe und Bewunderung blind herum im Reich der Werte, wir glauben beinahe, ›gut ist, was *uns* gefällt‹ . . .« (n. 838)

Hier wird klar und eindeutig gegenüber der »vollkommenen Stil-Auflösung« Wagners das Gesetz, das Maßstäbliche und vor allem seine Begründung gefordert, und zwar als das Erste und Wesentliche über alle bloße Technik und bloße Erfindung und Steigerung der »Ausdrucksmittel« hinaus:

> »Was liegt an aller Erweiterung der Ausdrucksmittel, wenn Das, *was* da ausdrückt, die Kunst selbst, für sich selbst das Gesetz verloren hat!« (ebd.)

Kunst untersteht nicht nur Regeln, sie hat nicht nur Gesetze zu befolgen, sondern sie ist selbst in sich Gesetzgebung und

ist nur als solche wahrhaft Kunst. Das Unerschöpfliche und zu Schaffende ist das Gesetz. Was die stilauflösende Kunst als bloßes Brodeln der Gefühle mißdeutet, ist im Wesen die Unruhe der Gesetzesfindung, die in der Kunst nur dann wirklich wird, wenn das Gesetz in der Freiheit der Gestalt sich verhüllt, um so ins offene Spiel zu kommen.

Die ästhetische Fragestellung Nietzsches hat sich dadurch, daß sie bis an die eigene äußerste Grenze ging, selbst gesprengt, aber die Ästhetik ist keineswegs überwunden, weil es dazu eines noch ursprünglicheren Wandels unseres Daseins und Wissens bedarf, den Nietzsche nur *mittelbar* durch das Ganze seines metaphysischen Denkens vorbereitet. *Auf das Wissen von seiner denkerischen Grundstellung kommt es uns an und nur darauf.* Nietzsches Denken über die Kunst ist dem nächsten Anschein nach ästhetisch, seinem innersten Willen nach metaphysisch, d. h. eine Bestimmung des Seins des Seienden. Die geschichtliche Tatsache, daß jede wahre Ästhetik, z. B. die Kantische, sich selbst sprengt, ist das untrügliche Zeichen dafür, daß einerseits das ästhetische Fragen nach der Kunst nicht zufällig, daß es aber andererseits auch nicht das Wesentliche ist.

Die Kunst ist für Nietzsche die wesentliche Weise, wie das Seiende zum Seienden geschaffen wird. Weil es auf dieses Schaffende, Gesetzgeberische und Gestaltgründende der Kunst ankommt, deshalb kann die Wesensbestimmung der Kunst erst dann ins Ziel gebracht werden, wenn gefragt wird, was jeweils in der Kunst das Schöpferische sei. Diese Frage ist nicht gemeint in der Absicht auf die psychologische Feststellung der jeweils vorkommenden Antriebe des Kunstschaffens, sondern als Entscheidungsfrage darüber, ob und wann und wie die Grundbedingungen der Kunst des großen Stils gegeben sind, ob und wann und wie nicht. Diese Frage ist für Nietzsche auch nicht eine kunstgeschichtliche im gewöhn-

lichen Sinne, sondern eine kunstgeschichtliche im wesentlichen Sinne, die an der künftigen Geschichte des Daseins mitgestaltet.

Die Frage, was in einer Kunst schöpferisch geworden ist und was in ihr schöpferisch werden will, ist nichts anderes als die Frage: was ist im Stimulans das eigentlich Stimulierende? Welche Möglichkeiten gibt es hier? Wie bestimmt sich von da her die Gestaltung der Kunst? Wie ist die Kunst eine Erweckung des Seienden als eines Seienden? Inwiefern ist sie Wille zur Macht?

Wie und wo denkt nun Nietzsche die Frage nach dem eigentlich Schöpferischen in der Kunst? In den Überlegungen, die den Unterschied und Gegensatz des Klassischen und Romantischen ursprünglicher zu begreifen suchen (»Der Wille zur Macht«, n. 843 bis n. 850). Auf die Geschichte dieser Unterscheidung und ihre sowohl klärende wie verwirrende Rolle innerhalb des Wissens von der Kunst kann hier nicht eingegangen werden. Wir verfolgen lediglich, wie Nietzsche auf dem Wege der ursprünglichen Bestimmung dieses Unterschiedes das Wesen der Kunst des großen Stils noch schärfer umgrenzt und dem Satz von der Kunst als dem Stimulans des Lebens eine erhöhte Deutlichkeit verschafft. Allerdings zeigen gerade diese Stücke, wie sehr alles nur ein Entwurf bleibt. Auch hier, bei der Klärung des Unterschiedes des Klassischen und des Romantischen, hat Nietzsche als Beispiel nicht das Zeitalter der Kunst um 1800 im Auge, sondern die Kunst Wagners und die griechische Tragödie. Er denkt immer auf die Frage des »Gesamtkunstwerkes« hinaus. Das ist die Frage nach der Rangordnung der Künste, nach der Gestalt der wesentlichen Kunst. Die Namen »Romantiker« und »Klassiker« sind immer nur Vordergrund und Anlehnung.

»Ein Romantiker ist ein Künstler, den das große Mißver-

gnügen an sich schöpferisch macht – der von sich und seiner Mitwelt wegblickt, zurückblickt.« (n. 844)

Das eigentlich Schaffende ist hier das Ungenügen, das Suchen nach einem ganz Anderen, das Begehren und der Hunger. Damit ist schon der Gegensatz vorgezeichnet. Die Gegenmöglichkeit liegt darin, daß das Schaffende nicht der Mangel ist, sondern die Fülle, nicht das Suchen, sondern der volle Besitz, nicht das Begehren, sondern das Schenken, nicht der Hunger, sondern der Überfluß. Das Schaffen aus dem Ungenügen kommt nur zur »Aktion«, indem es sich von einem Anderen abstößt und wegbringt; es ist nicht aktiv, sondern immer reaktiv im Unterschied zum rein aus sich selbst und seiner Fülle Quellenden. Im Vorblick auf diese zwei Grundmöglichkeiten dessen, was jeweils in einer Kunst schöpferisch wird und geworden ist, stellt Nietzsche die Frage:

»Ob nicht hinter dem Gegensatz von *Klassisch* und *Romantisch* der Gegensatz des Aktiven und Reaktiven verborgen liegt? —« (n. 847)

Die Einsicht in diesen weiter und ursprünglicher gefaßten Gegensatz bringt es aber mit sich, daß das Klassische nicht dem Aktiven gleichgesetzt werden kann; denn die Unterscheidung des Aktiven und Reaktiven kreuzt sich noch mit einer anderen, mit der Unterscheidung, ob »das Verlangen nach Starr-werden, Ewigwerden, nach ›*Sein*‹ die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach *Werden*.« (n. 846) Diese Unterscheidung denkt auf den Unterschied von Sein und Werden, eine Unterscheidung, die schon in der Frühzeit des abendländischen Denkens und seitdem durch seine ganze Geschichte hindurch bis zu Nietzsche einschließlich herrschend geblieben ist.

Allein diese Unterscheidung des schaffenden Prinzips als Verlangen nach Sein und als Verlangen nach Werden ist noch

zweideutig. Die Zweideutigkeit kann ihre jeweilige Eindeutigkeit aus dem Hinblick auf die Unterscheidung des Aktiven und Reaktiven erhalten. Dieses »Schema« muß dem erstgenannten vorgezogen und als das Grundschema für die Bestimmung der Möglichkeiten des schaffenden Grundes in der Kunst angesetzt werden. Die zwiefache Deutbarkeit des Verlangens nach Sein und des Verlangens nach Werden mit Hilfe des Schemas des Aktiven und Reaktiven zeigt Nietzsche in n. 846. Wenn hier von »Schema« die Rede ist, dann meint das nicht einen äußerlich angesetzten Rahmen für ein nur beschreibendes Ordnen und Einteilen von Typen. »Schema« meint den aus dem Wesen der Sache genommenen Leitfaden als Vorzeichnung von Bahnen der Entscheidung.

Das Verlangen nach Werden, Anderswerden und deshalb auch nach Zerstörung, kann – muß aber nicht – »Ausdruck der übervollen und zukunftsschwangeren Kraft sein«. Das ist die dionysische Kunst. Das Verlangen nach Wechsel und Werden kann aber auch aus dem Mißvergnügen derer entspringen, die alles Bestehende, weil es besteht und steht, hassen. Hier ist schaffend: der Widerwille der Entbehrenden, der Schlechtweggekommenen, der Zukurzgeratenen, für die jede bestehende Überlegenheit an sich schon ein Einwand gegen das Recht ihres Bestandes ist.

Entsprechend kann das Verlangen nach dem Sein, der Wille zum Verewigen aus dem Besitz der Fülle kommen, der Dankbarkeit für das, was ist; oder aber das Bleibende und Verbindliche wird als Gesetz und Zwang aufgerichtet aus der Tyrannei eines Wollens, das sein eigenstes Leiden loswerden möchte. Darum drängt es dieses allen Dingen auf und nimmt so an ihnen Rache. Solcher Art ist die Kunst Richard Wagners, der »romantische Pessimismus«. Wo dagegen das Wilde und Überschäumende in die Ordnung des selbstgeschaffenen Gesetzes gebracht wird, da ist die klassische Kunst. Sie

läßt sich daher nicht einfach als das Aktive fassen; denn aktiv ist auch das rein Dionysische. Das Klassische ist ebensowenig nur das Verlangen zum Sein und Bestand; solcher Art ist auch der romantische Pessimismus. Das Klassische ist ein Verlangen zum Sein aus der Fülle des Schenkenden und Jasagenden. Damit ist wiederum die Hinweisung auf den großen Stil gegeben.

Zwar sieht es zunächst so aus, als deckten sich einfach »klassischer Stil« und »großer Stil«. Dennoch wäre es zu kurz gedacht, wollten wir uns den Sachverhalt in dieser geläufigen Form zurechtlegen. Allerdings scheint auch der unmittelbare Wortlaut der Nietzscheschen Sätze für diese Gleichsetzung zu sprechen. Bei solchem Vorgehen wäre jedoch der entscheidende Gedanke nicht gedacht: Weil der große Stil ein schenkend-jasagendes Wollen zum Sein ist, gerade deshalb enthüllt sich sein Wesen erst dann, wenn zur Entscheidung gebracht wird, und zwar durch den großen Stil selbst, was Sein des Seienden heißt. Erst von hier bestimmt sich das Joch, in dessen Tragen hinein das Gegensätzliche gespannt ist. Aber zunächst gibt sich das Wesen des großen Stils vordergründig in der Beschreibung des Klassischen. Nietzsche hat sich auch nie anders darüber ausgesprochen; denn jeder große Denker *denkt* immer um einen Sprung ursprünglicher, als er unmittelbar *spricht*. Die Auslegung muß darum sein Ungesagtes zu sagen versuchen.

Wir können daher jetzt das Wesen des großen Stils immer nur mit einem ausdrücklichen Vorbehalt umgrenzen. Formelhaft läßt sich sagen: Der große Stil ist da, wo der Überfluß sich in das Einfache bändigt. Aber dies gilt in gewisser Weise auch vom strengen Stil. Und selbst wenn wir das Große des großen Stils dahin verdeutlichen, daß es jene Überlegenheit ist, die alles Starke in seiner stärksten Gegensätzlichkeit

unter ein Joch zwingt, dann gilt auch dieses noch vom Klassiker. So sagt Nietzsche selbst (n. 848):

»Um *Klassiker* zu sein, muß man *alle* starken, anscheinend widerspruchsvollen Gaben und Begierden haben: aber so, daß sie miteinander unter einem Joche gehen.«

Und n. 845:

»Die Idealisierung des *großen Frevlers* (der Sinn für seine *Größe)* ist griechisch; das Herunterwürdigen, Verleumden, Verächtlichmachen des Sünders ist jüdisch-christlich.«

Was aber seinen Gegensatz nur unter sich oder gar nur außer sich hat als das zu Bekämpfende und zu Verneinende, kann noch nicht im Sinne des großen Stils groß sein; denn es bleibt abhängig und läßt sich von dem leiten, was es verneint; es bleibt noch re-aktiv. Im großen Stil dagegen wächst das werdende Gesetz aus der ursprünglichen Aktion, die schon das Joch selbst ist. (Beiher sei gesagt, daß das Bild vom »Joch« aus der Denk- und Sprechweise der griechischen Denker stammt.) Der große Stil ist der aktive Wille zum Sein, so zwar, daß dieser das Werden in sich aufhebt.

Aber das über den Klassiker Gesagte ist gesagt in der Absicht, den großen Stil von dem Verwandtesten her sichtbar zu machen. Wahrhaft groß ist daher nur jenes, was seinen schärfsten Gegensatz nicht nur unter sich und niederhält, sondern ihn in sich verwandelt hat, aber gleichzeitig ihn so verwandelt, daß er nicht verschwindet, sondern zur Wesensentfaltung kommt. Wir erinnern, was Nietzsche über die »grandiose Initiative« des deutschen Idealismus sagt, der das Böse als zum Wesen des Absoluten gehörig zu denken versucht. Gleichwohl würde Nietzsche die Philosophie Hegels nicht als eine Philosophie des großen Stils gelten lassen. Sie ist das Ende des klassischen Stils.

Was jedoch über das Bemühen um eine »Definition« des großen Stils hinaus wesentlicher ist, haben wir in der Art zu

suchen, wie Nietzsche das Schaffende in der Kunst zu bestimmen sucht. Es geschieht durch eine Eingrenzung von Kunststilen im Rahmen der Unterscheidungen aktiv – reaktiv, Sein – Werden. Darin zeigen sich Grundbestimmungen des Seins: das Aktive und das Reaktive gehören im Wesen der Bewegung (κίνησις, μεταβολή) zusammen. Im Blick auf diese erwuchsen die griechischen Bestimmungen von δύναμις und ἐνέργεια als solche des Seins im Sinne des Anwesens. Bestimmt sich das Wesen des großen Stils aus diesen letzten und ersten metaphysischen Zusammenhängen, dann müssen sie uns dort begegnen, wo Nietzsche das Sein des Seienden auszulegen und zu begreifen sucht.

Nietzsche legt das Sein des Seienden aus als Wille zur Macht. Die Kunst gilt ihm als die höchste Gestalt des Willens zur Macht. Das eigentliche Wesen der Kunst ist im großen Stil vorgezeichnet. Dieser weist aber hinsichtlich seiner eigenen Wesenseinheit in eine ursprünglich sich gestaltende Einheit des Aktiven und Reaktiven, des Seins und des Werdens. Dabei ist zu bedenken, was der eigens betonte Vorrang der Unterscheidung aktiv – reaktiv vor derjenigen von Sein und Werden für Nietzsches Metaphysik besagt. Denn man könnte formal die Unterscheidung aktiv – reaktiv in dem einen Gegensatzglied der nachgeordneten Unterscheidung Sein und Werden, nämlich im Werden unterbringen. Die dem großen Stil eigene Fügung des Aktiven und des Seins und Werdens zu einer ursprünglichen Einheit muß demnach im Willen zur Macht, wenn er metaphysisch gedacht wird, beschlossen sein. Der Wille zur Macht aber *ist* als die ewige Wiederkehr. In ihr will Nietzsche Sein und Werden, Aktion und Reaktion in eine ursprüngliche Einheit zusammendenken. Damit ist ein Ausblick in den metaphysischen Horizont gegeben, in dem das zu denken ist, was Nietzsche den großen Stil und die Kunst überhaupt nennt.

Allein zu diesem metaphysischen Bereich möchten wir uns erst im Durchgang durch das Wesen der Kunst den Weg bahnen. Es mag jetzt deutlicher werden, warum wir im Fragen nach Nietzsches metaphysischer Grundstellung von der Kunst ausgehen und daß dieser Ansatz kein beliebiger ist. Der große Stil ist das höchste Gefühl der Macht. Die romantische Kunst, aus dem Mißvergnügen und der Entbehrung entspringend, ist ein Von-sich-weg-wollen. Wollen aber ist seinem eigentlichen Wesen nach: sich-selbst-Wollen, »sich« jedoch nie als das nur Vorhandene und gerade so Bestehende, sondern »sich« als das, was erst werden will, was es ist. Eigentliches Wollen ist nicht ein Von-sich-weg, wohl aber ein Über-sich-hinweg, wobei in diesem sich-Überholen der Wille den Wollenden gerade auffängt und in sich mit hineinnimmt und verwandelt. Von-sich-weg-wollen ist daher im Grunde ein Nichtwollen. Wo dagegen der Überfluß und die Fülle, d. h. das sich entfaltende Offenbaren des Wesens sich selbst unter das Gesetz des Einfachen bringt, will das Wollen sich selbst in seinem Wesen, *ist* Wille. Dieser Wille ist Wille zur Macht; denn Macht ist nicht Zwang und nicht Gewalt. Echte Macht ist noch nicht dort, wo sie sich nur aus der Gegenwirkung gegen das noch-nicht-Bewältigte aufrecht halten muß. Macht ist erst, wo die Einfachheit der Ruhe waltet, durch die das Gegensätzliche in der Einheit der Bogenspannung eines Joches aufbewahrt, d. h. verklärt wird.

Wille zur Macht ist eigentlich da, wo die Macht das Kämpferische in dem Sinne des bloß Reaktiven nicht mehr nötig hat und aus der Überlegenheit alles bindet, indem der Wille alle Dinge zu ihrem Wesen und ihrer eigenen Grenze freigibt. Mit dem Ausblick auf das, was Nietzsche als den großen Stil denkt und fordert, sind wir erst auf den Gipfel seiner »Ästhetik« gelangt, die hier keine mehr ist. Jetzt erst können wir unseren Weg zurück überblicken und das, was unbewäl-

tigt blieb, zu begreifen versuchen. Unser Weg zum Verständnis von Nietzsches Denken über die Kunst war dieser:
Um überhaupt den Gesichtskreis zu gewinnen, in dem sein Fragen sich bewegt, wurden außer dem Hauptsatz fünf Sätze über die Kunst aufgestellt und im Groben erläutert, aber nicht eigentlich begründet. Denn die Begründung erwächst erst aus dem Rückgang auf das Wesen der Kunst. Dieses aber wird heraus- und sichergestellt in Nietzsches »Ästhetik«. Wir versuchten sie darzustellen, indem wir die überlieferten Hinsichten zu einer neuen Einheit zusammenschlossen. Die einigende Mitte ist durch das vorgegeben, was Nietzsche den großen Stil nennt. Solange wir uns nicht, trotz des Bruchstückhaften, um eine innere Ordnung von Nietzsches Lehre von der Kunst bemühen, bleibt sein Sagen ein Gewirr zufälliger Einfälle und willkürlicher Bemerkungen über die Kunst und das Schöne. Daher muß der Weg immer wieder im Blick stehen:
Er geht vom Rausch als der ästhetischen Grundstimmung zur Schönheit als dem Bestimmenden; von der Schönheit als dem Maßgebenden wieder zurück zu dem, was an ihr das Maß nimmt, zum Schaffen und Empfangen; von diesem wieder hinüber zu dem, worin und als was das Bestimmende sich darstellt, zur Form. Schließlich versuchten wir die Einheit des Wechselbezuges von Rausch und Schönheit, von Schaffen, Empfangen und Form als den großen Stil zu begreifen. In ihm wird das Wesen der Kunst wirklich.

Die Begründung der fünf Sätze über die Kunst

Wie und inwieweit lassen sich jetzt die früher aufgestellten Sätze über die Kunst begründen?
Der *erste* Satz lautet: Die Kunst ist die uns bekannteste und

durchsichtigste Gestalt des Willens zur Macht. Zwar können wir diesen Satz erst dann als begründeten einsehen, wenn wir die anderen Gestalten und Stufen des Willens zur Macht, d. h. die Vergleichsmöglichkeiten kennen. Aber auch jetzt ist schon eine Verdeutlichung des Satzes allein aus dem geklärten Wesen der Kunst möglich. Die Kunst ist die uns bekannteste Gestalt, denn die Kunst ist ästhetisch als Zustand begriffen, und der Zustand, in dem sie west und aus dem sie entspringt, ist ein Zustand des Menschen, also unser selbst. Die Kunst gehört in einen Bereich, in dem wir und der wir selbst sind. Sie gehört nicht in solche Bezirke, die wir selbst nicht sind und die uns daher ein Fremdes bleiben wie die Natur. Aber die Kunst gehört nicht nur allgemein, als menschliche Hervorbringung, zu dem uns Bekannten, sie ist *das* Bekannteste. Die Begründung dafür liegt in Nietzsches Auffassung von der Art der Gegebenheit dessen, worin, ästhetisch gesehen, die Kunst wirklich ist. Sie ist wirklich im Rausch des leibenden Lebens. Was sagt Nietzsche von der Gegebenheit des Lebens?

> »Der Glaube an den Leib ist fundamentaler, als der Glaube an die *Seele*.« (»Der Wille zur Macht«, n. 491)

Und:

> »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt, als der Glaube an den Geist.« (n. 532)

Demzufolge ist auch der Leib und das Physiologische bekannter und als zum Menschen gehörend für diesen selbst das Bekannteste. Sofern aber die Kunst im ästhetischen Zustand gründet und dieser physiologisch begriffen werden muß, ist die Kunst die bekannteste Gestalt des Willens zur Macht, zugleich aber die durchsichtigste. Der ästhetische Zustand ist ein Tun und Aufnehmen, das wir selbst vollziehen. Wir woh-

nen diesem Geschehnis nicht nur als Beobachter bei, sondern halten uns selbst in diesem Zustand. Unser Dasein empfängt von ihm den erhellten Bezug zum Seienden, die Sicht, in der uns das Seiende sichtbar wird. Der ästhetische Zustand ist das Sichtige, durch das wir ständig hindurchsehen, so daß uns hier alles durchschaubar wird. Die Kunst ist die durchsichtigste Gestalt des Willens zur Macht.

Der *zweite* Satz lautet: Die Kunst muß vom Künstler her begriffen werden. Daß Nietzsche die Kunst vom schaffenden Verhalten des Künstlers her faßt, hat sich gezeigt, aber nicht, warum dies notwendig ist. Die Begründung für die in dem Satz ausgesprochene Forderung ist so merkwürdig, daß sie keine ernsthafte Begründung zu sein scheint. Die Kunst wird im vorhinein als eine Gestalt des Willens zur Macht angesetzt. Der Wille zur Macht aber ist als Selbstbehauptung ein ständiges Schaffen; demzufolge wird die Kunst daraufhin befragt, was in ihr das Schaffende ist, der Überfluß oder der Mangel. Das Schaffen innerhalb der Kunst ist aber wirklich in der hervorbringenden Tätigkeit des Künstlers. Also gewährleistet der Ansatz der Frage bei der Tätigkeit des Künstlers am ehesten den Zugang zum Schaffen überhaupt und damit zum Willen zur Macht. Der Satz ist eine Folge des Grundsatzes von der Kunst als einer Gestalt des Willens zur Macht.

Die Aufstellung und Begründung dieses Satzes meint nicht: Nietzsche hat die bisherige Ästhetik vor sich und erkennt, daß sie nicht zureicht, bemerkt auch, daß sie, wenngleich nicht ausschließlich, vom empfangenden Menschen ausgeht. Angesichts dieser Tatsachen kommt er auf den Einfall, einmal einen anderen Weg zu versuchen, vom Schaffenden her. Indes bleibt erste und leitende Grunderfahrung von der Kunst selbst die, daß sie eine geschichtsgründende Bedeutung hat und daß hierin ihr Wesen besteht. Also muß das Schaf-

fende, muß der Künstler in den Blick gefaßt werden. Das geschichtliche Wesen der Kunst hat Nietzsche schon früh in folgendem Wort ausgesprochen:

»Die Kultur kann immer nur von der zentralisierenden Bedeutung einer Kunst oder eines Kunstwerkes ausgehn.« (X, 188)

Der *dritte* Satz lautet: Die Kunst ist das Grundgeschehen innerhalb des Seienden im Ganzen. Dieser Satz ist auf Grund des Bisherigen noch am wenigsten durchsichtig und begründet, nämlich innerhalb der und aus der Metaphysik Nietzsches. Ob und inwiefern das Seiende in der Kunst am seiendsten ist, läßt sich nur entscheiden, wenn zuvor zwei Fragen beantwortet sind:

1. Worin besteht das Seiendsein am Seienden? Was ist das Seiende selbst in Wahrheit?
2. Inwiefern kann innerhalb des Seienden die Kunst seiender sein als das übrige Seiende?

Die zweite Frage ist uns insofern nicht ganz befremdlich, als im fünften Satz über die Kunst etwas behauptet wird, was der Kunst einen einzigartigen Vorrang zuspricht. Der fünfte Satz lautet: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. »Die Wahrheit«, dies meint: das Wahre im Sinne des wahrhaft Seienden, genauer des Seienden, das als das wahrhaft Seiende gilt, des an-sich-Seienden. Als das an-sich-Seiende gilt seit Platon das Übersinnliche, was der Veränderlichkeit des Sinnlichen enthoben und entzogen ist. Der Wert von etwas bemißt sich für Nietzsche nach dem, was es zur Steigerung der Wirklichkeit des Seienden beiträgt. Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit, heißt: die Kunst als das »Sinnliche« ist seiender als das Übersinnliche. Wenn dieses Seiende als das bisher höchste galt, die Kunst jedoch seiender ist, dann erweist sich die Kunst als das Seiendste im

Seienden, als das Grundgeschehen innerhalb des Seienden im Ganzen.

Doch was heißt »Sein«, wenn das Sinnliche als seiender angesprochen werden kann? Was meint hier »das Sinnliche«? Was hat es mit der »Wahrheit« zu tun? Wie kann es im Wert sogar höher stehen als diese? Was heißt hier »Wahrheit«? Wie bestimmt Nietzsche deren Wesen? Dies alles ist zunächst dunkel. Deshalb sehen wir auch in keiner Weise, daß und wie der *fünfte* Satz zureichend begründet ist; wir sehen nicht, wie der Satz begründet werden kann.

Diese Fragwürdigkeit strahlt auf die übrigen Sätze aus, zunächst auf den dritten, der offensichtlich erst dann entscheidbar und begründbar wird, wenn zuvor der fünfte Satz begründet ist. Der *fünfte* Satz muß aber auch als die Voraussetzung für das Verständnis des *vierten* Satzes gelten, wonach die Kunst die Gegenbewegung gegen den Nihilismus ist; denn der Nihilismus, d. h. der Platonismus, setzt das Übersinnliche als das wahrhaft Seiende, von dem aus alles übrige Seiende als das eigentlich Nichtseiende herabgesetzt und verleumdet und als nichtig erklärt wird. So hängt alles an der Klärung und Begründung des *fünften* Satzes: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. Was ist die Wahrheit? Worin besteht ihr Wesen?

Diese Frage liegt in der Leit- und in der Grundfrage der Philosophie immer schon beschlossen, läuft vor ihnen her und gehört zu innerst zu ihnen selbst. Sie ist die Vorfrage der Philosophie.

Der erregende Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst

Daß die Frage nach der Kunst uns unmittelbar in die Vorfrage aller Fragen führt, zeigt schon an, daß sie in einem ausnehmenden Sinne wesentliche Bezüge zu der Grundfrage

und zu der Leitfrage der Philosophie in sich birgt. Umgekehrt wird auch die bisherige Klärung des Wesens der Kunst erst von der Wahrheitsfrage her ihren rechten Abschluß erhalten.

Um diesen Zusammenhang zwischen Kunst und Wahrheit von Anfang an in den Blick zu bekommen, soll die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und der Art und Weise, wie Nietzsche diese Frage ansetzt und beantwortet, durch die Erörterung dessen vorbereitet werden, was innerhalb des Wesens der Kunst die Frage nach der Wahrheit herausfordert. Es sei dazu noch einmal an Nietzsches Wort über den Zusammenhang von Kunst und Wahrheit erinnert. Nietzsche hat es im Jahre 1888 gelegentlich einer Besinnung auf seine erste Schrift niedergeschrieben:

> »Über das Verhältnis der *Kunst* zur *Wahrheit* bin ich am frühesten ernst geworden: und noch jetzt stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt.« (XIV, 368)

Das Verhältnis von Kunst und Wahrheit ist ein Entsetzen erregender Zwiespalt. Inwiefern? Wie und nach welcher Hinsicht kommt die Kunst in ein Verhältnis zur Wahrheit? In welchem Sinne ist dieses Verhältnis für Nietzsche ein Zwiespalt? Damit wir sehen können, inwiefern die Kunst als solche in ein Verhältnis zur Wahrheit kommt, muß zuvor deutlicher als bisher gesagt werden, was Nietzsche unter »Wahrheit« versteht. In den bisherigen Erörterungen wurden zwar schon Hinweise darauf gegeben. Zu einer begrifflichen Fassung von Nietzsches Vorstellung von der Wahrheit sind wir aber noch nicht vorgedrungen. Es bedarf dazu einer vorbereitenden Überlegung.

Eine grundsätzliche Besinnung auf den Bereich, in dem wir uns bewegen, wenn wir das Wort »Wahrheit«, über einen lässigen Sprachgebrauch hinaus, sagen, wird notwendig; denn ohne Einsicht in diese Zusammenhänge fehlen uns alle Voraussetzungen, um das zu verstehen, worauf offensicht-

lich Nietzsches metaphysisches Denken von allen Seitenwegen her zusammenläuft. Eines ist es, wenn Nietzsche selbst unter der Last seiner Bestimmung nicht die zureichende Durchsichtigkeit gewonnen hat, ein Anderes, wenn wir, die Nachgekommenen, uns der Aufgabe einer durchdringenden Besinnung entschlagen.

Jedesmal wenn wir versuchen, über solche Grundworte wie Wahrheit, Schönheit, Sein, Kunst, Erkenntnis, Geschichte, Freiheit ins Klare zu kommen, müssen wir ein Doppeltes beachten:

1. Daß eine Klärung hier notwendig wird, hat seinen Grund in der Verborgenheit des Wesens dessen, was in solchen Worten genannt ist. Eine solche Klärung ist unumgänglich in dem Augenblick, da erfahren wird, daß das menschliche Dasein, sofern es – es selbst ist, eigens auf die in solchen Grundworten genannten Bezüge gewiesen und in diesen Bezug gebunden ist. Solches zeigt sich, wenn menschliches Dasein geschichtlich wird, d. h. wenn es sich dem Seienden als solchem zur Auseinandersetzung stellt, um inmitten desselben Stand zu gewinnen und diesen Standort maßgebend zu gründen. Je nachdem sich das Wissen in der Wesensnähe oder -ferne des in solchen Grundworten Genannten hält, ist der Nenngehalt und Bereich des Wortes ein anderer und die Nennkraft verschieden verbindlich.

Nehmen wir diesen Sachverhalt mit Bezug auf das Wort »Wahrheit« von außen und im groben, dann pflegen wir zu sagen: das Wort hat verschiedene Bedeutungen, die nicht scharf voneinander geschieden sind, indes sie aus einem unbestimmt geahnten, aber nicht klar gewußten Grunde zusammengehören. Die äußerlichste Form, in der uns die Mehrdeutigkeit des Wortes begegnet, ist die »lexikalische«. Im Wörterbuch sind die Bedeutungen aufgezählt und zur Auswahl bereitgehalten. Das Leben der wirklichen Sprache be-

steht in der Vieldeutigkeit. Die Umschaltung des lebendigen, schwingenden Wortes in die Starrheit einer eindeutig, mechanisch festgelegten Zeichenfolge wäre der Tod der Sprache und die Vereisung und Verödung des Daseins.

Doch warum reden wir hier von so geläufigen Dingen? Weil die »lexikalische« Vorstellung von der Mehrdeutigkeit eines solchen Grundwortes uns leicht darüber hinwegsehen läßt, daß hier alle Bedeutungen und ebenso ihre Verschiedenheit geschichtlich und deshalb notwendig sind. Demzufolge kann es niemals in das Belieben gestellt und nie ohne Folgen sein, welche der Wortbedeutungen wir wählen bei dem Versuch, das im Grundwort genannte und so schon aufgehellte Wesen zu begreifen und als leitendes Wort in den Wissensbereich und in die Wissensrichtung einzuordnen. Jeder Versuch dieser Art ist eine geschichtliche Entscheidung. Die Leitbedeutung, in der uns jeweils ein solches Grundwort mehr oder minder klar anspricht, ist nichts Selbstverständliches, wenngleich die Gewöhnung dafür zu sprechen scheint. *Die Grundworte sind geschichtlich.* Dies meint nicht nur: sie haben in den für uns historisch nach ihrer Vergangenheit überblickbaren Zeitaltern je verschiedene Bedeutungen, sondern: sie sind jetzt und künftig geschichtegründend, je nach der in ihnen zur Herrschaft kommenden Auslegung. Die so verstandene Geschichtlichkeit der Grundworte ist das Eine, was beim Durchdenken derselben zu beachten notwendig wird.

2. Das Andere betrifft die Art, wie solche Grundworte in ihrer Bedeutung verschieden sind. Hier gibt es Hauptbahnen, innerhalb deren die Bedeutungen wieder schwanken. Dieses Schwanken ist keine bloße Nachlässigkeit des Sprachgebrauches, sondern der Atem der Geschichte. Wenn Goethe oder Hegel das Wort »Bildung« sagen und wenn es ein Gebildeter der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts sagt, dann ist hier nicht nur der formale Inhalt der Wortbedeutung ein anderer,

sondern die Welthaltigkeit des Sagens ist eine verschiedene, wenngleich nicht beziehungslose. Wenn Goethe »Natur« sagt und wenn Hölderlin dieses Wort nennt, walten verschiedene Welten. Wäre die Sprache nur eine Ansammlung von Verständigungszeichen, dann bliebe die Sprache etwas ebenso Beliebiges und Gleichgültiges wie die bloße Zeichenwahl und ihre Verwendung.

Weil aber die Sprache als lautendes Bedeuten von Grund aus uns zumal in unserer Erde verwurzelt und in unsere Welt versetzt und bindet, deshalb ist die Besinnung auf die Sprache und ihre Geschichtsgewalt immer die Handlung der Daseinsgestaltung selbst. Der Wille zur Ursprünglichkeit, zur Strenge und zum Maß des Wortes ist deshalb keine ästhetische Spielerei, sondern die Arbeit im Wesenskern unseres Daseins als eines geschichtlichen.

In welchem Sinne gibt es nun aber für die geschichtlichen Bedeutungsausschläge der Grundworte das, was wir Hauptbahnen nennen? Das sei erläutert am Wort »Wahrheit«. Ohne Einsicht in diese Zusammenhänge bleiben uns die Eigentümlichkeit und Schwierigkeit und gar das Erregende der Frage nach der Wahrheit verschlossen, damit auch die Möglichkeit, Nietzsches eigenste Not bezüglich des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit zu verstehen.

Die Aussage: »Zu Goethes Leistungen im Felde der Wissenschaft gehört auch die Farbenlehre«, ist wahr. Mit diesem Satz verfügen wir über etwas Wahres. Wir sind, wie man sagt, im Besitz einer »Wahrheit«. Die Aussage 2 mal 2 = 4 ist wahr. Wir haben mit diesem Satz wieder eine »Wahrheit«. So gibt es viele und vielerlei Wahrheiten: Feststellungen im alltäglichen Dasein, naturwissenschaftliche und geschichtswissenschaftliche Wahrheiten. Inwiefern sind diese Wahrheiten das, was ihr Name sagt? Weil sie überhaupt und im vorhinein dem genügen, was zu einer »Wahrheit« gehört. Dies

ist jenes, was eine *wahre Aussage* zu einer wahren macht. So wie wir das Wesen des Gerechten die Gerechtigkeit und das Wesen des Feigen die Feigheit und das Wesen des Schönen die Schönheit nennen, so muß das Wesen des Wahren Wahrheit heißen. Die Wahrheit, als das Wesen des Wahren begriffen, ist aber nur eine; denn das Wesen von etwas ist jenes, worin alles, was solchen Wesens ist — in unserem Falle alles Wahre —, übereinkommt. Besagt Wahrheit das Wesen des Wahren, dann ist die Wahrheit nur eine; von »Wahrheiten« zu reden wird unmöglich.

So haben wir schon zwei grundverschiedene, wenngleich aufeinander bezogene Bedeutungen des einen Wortes »Wahrheit«. Wird das Wort »Wahrheit« in der Bedeutung gemeint, die keine Mehrzahl zuläßt, dann benennt es das Wesen des Wahren. Nehmen wir dagegen das Wort in der Bedeutung, die mehrzählig gemeint ist, dann benennt das Wort »Wahrheit« nicht das Wesen des Wahren, sondern jeweils ein Wahres als dieses. Nun kann das Wesen einer Sache vornehmlich oder ausschließlich als dasjenige gefaßt werden, das allem, was diesem Wesen genügt, zukommt. Hält man sich an diese mögliche, aber weder einzige noch ursprüngliche Auffassung des Wesens als des für Viele gültigen Einen, dann ergibt sich leicht das Folgende bezüglich des Wesenswortes »Wahrheit«:

Weil sich von jedem wahren Satz als solchem das Wahrsein aussagen läßt, kann in einem verkürzten Denken und Sagen auch das Wahre selbst eine »Wahrheit« heißen; gemeint aber ist ein Wahres. Das Wahre heißt nun einfach die Wahrheit. Der Name »die Wahrheit« ist in einem wesentlichen Sinne zweideutig. Wahrheit nennt sowohl das Eine Wesen als auch das Viele, dem Wesen Genügende. Die Sprache selbst hat eine eigentümliche Neigung zu dieser Zweideutigkeit. Wir begegnen ihr deshalb früh und ständig. Der innere Grund für diese Zweideutigkeit ist folgender: Sofern wir

sprechen, d. h. durch die Sprache hindurch uns zum Seienden verhalten, aus dem Seienden her und auf es zurück sprechen, meinen wir zumeist das Seiende selbst. Das Seiende ist je dieses und jenes Vereinzelte und Besondere. Zugleich ist das Seiende als dieses je ein solches, d. h. von solcher Art und Gattung, solchen Wesens; dieses Haus als dieses ist von der Art und vom Wesen »Haus«.

Wenn wir Wahres meinen, verstehen wir freilich das Wesen von Wahrheit mit. Wir müssen dies verstehen, wenn wir, indem wir Wahres meinen, wissen sollen, was wir vor uns haben. Obzwar das Wesen selbst nicht eigens und vornehmlich genannt, sondern immer nur mit- und vorgenannt ist, wird dennoch das Wort »Wahrheit«, was das Wesen nennt, vom Wahren selbst gebraucht. Der Name für das Wesen gleitet in die Benennung dessen ab, was solchen Wesens ist. Das Abgleiten wird dadurch begünstigt und bewirkt, daß wir uns zumeist vom Seienden selbst und nicht von seinem Wesen als solchem bestimmen lassen.

So bewegt sich die Art des Bedenkens der Grundworte in zwei Hauptbahnen: der Wesensbahn und der dem Wesen abgekehrten und doch darauf rückbezogenen Bahn. Diesen scheinbar einfachen Tatbestand hat man sich nun aber noch einfacher und damit geläufiger gemacht durch eine Auslegung, die so alt ist wie unsere bisherige abendländische Logik und Grammatik. Man sagt, das Wesen, hier das Wesen des Wahren, das jedes Wahre zu einem solchen macht, ist, weil es für vieles Wahre gilt, das Viel- und Allgemeingültige. Die Wahrheit des Wesens besteht in nichts anderem als in dieser Allgemeingültigkeit. Also ist die Wahrheit als das Wesen des Wahren das Allgemeine. Die »Wahrheit« jedoch als das Mehrzählige, »die Wahrheiten«, das einzelne Wahre, wahre Sätze, sind die unter das Allgemeine fallenden »Fälle«. Nichts ist klarer als dieses. Aber es gibt verschiedene Arten von

Klarheit und Durchsichtigkeit, unter anderem eine solche Durchsichtigkeit, die davon lebt, daß ihr Durchsichtiges leer ist, daß möglichst wenig dabei gedacht und die Gefahr der Dunkelheit auf diese Weise beseitigt wird. So steht es aber, wenn man das Wesen einer Sache als den Allgemeinbegriff kennzeichnet. Daß das Wesen von etwas in gewissen Bereichen – nicht überall – von vielen Einzelnen gilt (die Vielgültigkeit), ist eine Folge des Wesens, trifft aber nicht seine Wesentlichkeit.

Die Gleichsetzung des Wesens mit dem Charakter des Allgemeinen als der auch nur bedingterweise gültigen Wesensfolge wäre an sich nicht so verhängnisvoll, wenn sie nicht in einer entscheidenden Frage seit Jahrhunderten den Weg versperrte. Das Wesen des Wahren gilt von den einzelnen – und als einzelnen unter sich dem Inhalt und der Bauweise nach ganz verschiedenen – Aussagen und Sätzen. Das Wahre ist je und je ein anderes, das Wesen aber als das Allgemeine, d. h. für viele Gültige ist Eines. Dieses allgemein, d. h. für das zugehörige Viele Gültige wird aber nun zum Allgemeingültigen schlechthin gemacht. Allgemeingültig heißt jetzt nicht mehr nur: für viele je zugehörige Einzelne gültig, sondern das an sich und überhaupt und immer Gültige, das Unveränderliche, Ewige, Überzeitliche.

So kommt es zu dem Satz von der Unveränderlichkeit des Wesens und demnach auch des Wesens der Wahrheit. Dieser Satz ist logisch richtig, aber metaphysisch unwahr. Von den einzelnen »Fällen« der vielen wahren Sätze her gesehen, ist das Wesen des Wahren das, worin die Vielen übereinkommen. Dieses, worin die Vielen übereinkommen, muß für sie ein Eines und das Selbe sein. Aber daraus folgt keineswegs, daß das Wesen in sich nicht wandelbar sein könne. Denn gesetzt, das Wesen der Wahrheit wandelt sich, dann kann das Gewandelte immer wieder, unbeschadet der Wandlung, das

Eine werden, was für vieles gilt. Aber was sich in der Verwandlung durchhält, ist das Unwandelbare des Wesens, das west in seiner Wandlung. Damit ist die Wesentlichkeit des Wesens, seine Unerschöpflichkeit bejaht und damit seine echte Selbstheit und Selbigkeit, im scharfen Gegensatz zu der leeren Selbigkeit des Einerlei, als welche allein die Einheit des Wesens gedacht werden kann, solange dieses nur immer als das Allgemeine genommen wird. Bleibt man in der Auffassung der Selbigkeit des Wesens der Wahrheit von der überkommenen Logik geleitet, dann wird man sofort, und auf diesem Standort mit Recht, sagen: die Vorstellung von einer Veränderung des Wesens führt zum Relativismus, es gibt nur eine und dieselbe Wahrheit für alle, jeder Relativismus zerstört die allgemeine Ordnung, führt zur reinen Willkür und Anarchie. Aber das Recht zu diesem Einwand gegen den Wesenswandel der Wahrheit steht und fällt mit der Rechtmäßigkeit der dabei vorausgesetzten Vorstellung vom Einen und Selbigen, was man das Absolute nennt, und mit dem Recht, die Wesenheit des Wesens als Vielgültigkeit zu bestimmen. Der Einwand, der Wesenswandel führe zum Relativismus, ist immer nur möglich auf Grund einer Verkennung des Wesens des Absoluten und der Wesenheit des Wesens.

Diese Zwischenbetrachtung muß vorerst genügen, um das entfalten zu können, was Nietzsche in seinen Erörterungen über das Verhältnis von Kunst und Wahrheit unter »Wahrheit« versteht. Nach dem Dargelegten müssen wir zuerst fragen: auf welcher Bedeutungsbahn bewegt sich das Wort »Wahrheit« für Nietzsche im Zusammenhang der Erörterungen über das Verhältnis von Kunst und Wahrheit? Antwort: auf der dem Wesen abgekehrten Bahn. Das besagt: In dieser grundsätzlichen, Entsetzen erregenden Frage kommt Nietzsche gleichwohl nicht zur eigentlichen Frage nach der Wahrheit im Sinne einer Erörterung des Wesens des Wahren. Die-

ses Wesen wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Wahrheit ist für Nietzsche nicht das Wesen des Wahren, sondern das Wahre selbst, was dem Wesen der Wahrheit genügt. Daß Nietzsche die eigentliche Wahrheitsfrage, die Frage nach dem Wesen des Wahren und nach der Wahrheit des Wesens und damit die Frage nach der notwendigen Möglichkeit ihres Wesenswandels nicht stellt und den Bereich dieser Frage daher auch niemals entfaltet, dies zu wissen ist von entscheidender Bedeutung; und zwar nicht nur für die Beurteilung von Nietzsches Stellungnahme in der Frage des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit, sondern vor allem für die grundsätzliche Abschätzung und Ausmessung der Stufe der Ursprünglichkeit des Fragens, die Nietzsches Philosophie im Ganzen einnimmt. Daß in Nietzsches Denken die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ausbleibt, ist ein Versäumnis eigener Art, das, wenn je, nicht ihm allein und nicht erst ihm zur Last gelegt werden könnte. Dieses »Versäumnis« geht seit Platon und Aristoteles überall durch die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie.

Daß viele Denker sich um den Begriff der Wahrheit bemühen, daß Descartes die Wahrheit als Gewißheit auslegt, daß Kant, nicht unabhängig von dieser Wendung, eine empirische und eine transzendentale Wahrheit unterscheidet, daß Hegel den gewichtigen Unterschied der abstrakten und konkreten Wahrheit, d. h. der wissenschaftlichen und der spekulativen, neu bestimmt, daß Nietzsche sagt, »die Wahrheit« ist der Irrtum, dies alles sind wesentliche Vorstöße des denkerischen Fragens. Und dennoch! Sie alle lassen das Wesen der Wahrheit selbst unangetastet. So weit ab Nietzsche von Descartes steht und so sehr Nietzsche diesen Abstand von Descartes betont, so nahe steht er ihm doch im Wesentlichen. Gleichwohl wäre es pedantisch, wollte man den Sprachgebrauch bezüglich des Wortes »Wahrheit« auf die strenge

Einhaltung der Bahnen seines Bedeutens festzwängen; denn als Grundwort ist es zugleich ein allgemeines und so in die Lässigkeit des Sprachgebrauches eingesenkt.

Es gilt eingehender zu fragen, was Nietzsche unter Wahrheit versteht. Wir antworteten: das Wahre. Doch was ist das Wahre? Was ist hier dasjenige, was dem Wesen der Wahrheit genügt, und worin ist dieses Wesen selbst bestimmt? Das Wahre ist das wahrhaft Seiende, das in Wahrheit Wirkliche. Was meint hier »in Wahrheit«? Antwort: das in Wahrheit Erkannte; denn das Erkennen ist jenes, was von Hause aus wahr oder falsch sein kann. Die Wahrheit ist Wahrheit der Erkenntnis. Das Erkennen ist so eigens die Heimat der Wahrheit, daß ein unwahres Erkennen nicht als Erkennen gelten kann. Erkennen aber ist die Zugangsweise zum Seienden; das Wahre ist das wahrhaft Erkannte, das Wirkliche. In der Erkenntnis und durch sie und für sie wird allein das Wahre als Wahres festgemacht. Die Wahrheit gehört in den Bereich der Erkenntnis; hier wird über das Wahre und Unwahre entschieden. Und je nachdem wie das Wesen der Erkenntnis umgrenzt wird, bestimmt sich der Wesensbegriff der Wahrheit.

Erkennen ist als Erkennen von etwas immer eine Angleichung an das zu Erkennende, ein Sichanmessen an ... Zufolge diesem Anmessungscharakter liegt im Erkennen der Bezug auf etwas Maßstäbliches. Dieses kann, gleich wie der Bezug zu ihm, auf verschiedene Weise ausgelegt werden. Zur Verdeutlichung der Auslegungsmöglichkeiten des Wesens des Erkennens seien zwei grundverschiedene Arten in ihrem Hauptzug kenntlich gemacht. Wir bedienen uns dabei ausnahmsweise und der Kürze halber zweier Titel, die nicht mehr besagen sollen, als was hier über das durch sie Genannte ausgemacht wird: die Auffassung der Erkenntnis im »Platonismus« und diejenige im »Positivismus«.

Wahrheit im Platonismus und im Positivismus
Nietzsches Versuch einer Umdrehung des Platonismus
aus der Grunderfahrung des Nihilismus

Wir sagen Platonismus und nicht Platon, weil wir die betreffende Erkenntnisauffassung hier nicht ursprünglich und ausführlich durch Platons Werk belegen, sondern nur einen von ihm bestimmten Zug im groben herausheben. Erkennen ist Angleichung an das zu Erkennende. Was ist das zu Erkennende? Das Seiende selbst. Worin besteht dieses? Woher bestimmt sich dessen Sein? Aus den Ideen und als die ἰδέαι. Sie »sind« jenes, was vernommen wird, wenn wir die Dinge auf das hin ansehen, wie sie selbst aussehen, als was sie sich geben: auf ihr Was-sein (τὸ τί ἐστιν). Was einen Tisch zum Tisch macht, das Tisch-sein, läßt sich ersehen, zwar nicht mit dem sinnlichen Auge des Leibes, aber mit dem der Seele; dieses Sehen ist das Vernehmen dessen, was eine Sache ist, ihrer Idee. Das so Gesichtete ist ein Nichtsinnliches. Weil es aber jenes ist, in dessen Licht wir erst das Sinnliche, dieses da als Tisch, erkennen, steht das Nichtsinnliche zugleich über dem Sinnlichen. Es ist das Über-sinnliche und das eigentliche Was-sein und Sein am Seienden. Daher muß sich dem Übersinnlichen, der Idee, das Erkennen anmessen, das nicht sinnlich Sichtbare sich zu Gesicht, überhaupt vor sich bringen: vor-stellen. Das Erkennen ist vorstellendes Sichanmessen an das Übersinnliche. Das reine, nichtsinnliche Vor-stellen, das sich in einem vermittelnden Beziehen des Vorgestellten entfaltet, heißt θεωρία. Das Erkennen ist im Wesen theoretisch.

Dieser Auffassung des Erkennens als des »theoretischen« liegt eine bestimmte Auslegung des Seins zugrunde, und diese Erkenntnisauffassung hat nur Sinn und Recht auf dem Boden der Metaphysik. Von einem »ewigen unveränder-

lichen Wesen der Wissenschaft« predigen, ist daher entweder eine bloße Redensart, die selbst nicht ernst nimmt, was sie sagt, oder es bleibt im anderen Falle eine Verkennung der Grundtatsachen des Ursprungs des abendländischen Wissensbegriffes. Das »Theoretische« ist nicht nur unterschieden und verschieden vom »Praktischen«, sondern es ist in sich auf eine bestimmte Grunderfahrung des Seins gegründet. Dasselbe gilt auch von dem »Praktischen«, das jeweils gegen das »Theoretische« abgesetzt wird. Beides und ihre Scheidung sind nur aus dem jeweiligen Wesen des Seins, d. h. metaphysisch zu begreifen. Weder wandelt sich je das Praktische auf Grund des Theoretischen noch das Theoretische auf Grund der Änderung des Praktischen, sondern immer beide zugleich aus der metaphysischen Grundstellung heraus.

Anders als die des Platonismus ist die Erkenntnisauslegung des Positivismus. Zwar ist auch hier das Erkennen eine Anmessung. Aber das Maßstäbliche, das, woran sich das Vorstellen zuerst und ständig zu halten hat, ist ein anderes: das zunächst Vorliegende und uns ständig Vorgesetzte, das positum. Als solches gilt das in den Sinnesempfindungen Gegebene, das Sinnliche. Die Weise der Anmessung ist auch hier ein unmittelbares Vor-stellen (»Empfinden«), das sich bestimmt durch ein vermittelndes Aufeinanderbeziehen des empfindungsmäßig Gegebenen, ein Urteilen. Das Wesen des Urteils selbst kann nun wiederum verschieden ausgelegt werden, was wir hier nicht weiter verfolgen.

Ohne daß wir Nietzsches Erkenntnisauffassung jetzt schon auf eine dieser beiden Grundrichtungen — den Platonismus oder den Positivismus — oder eine Mischform beider festlegen, können wir sagen: das Wort »Wahrheit« bedeutet für ihn soviel wie das Wahre, und dieses heißt: das in Wahrheit Erkannte. Erkennen ist theoretisch-wissenschaftliches Erfassen des Wirklichen im weitesten Sinne.

Damit ist allgemein gesagt: Nietzsches Auffassung vom Wesen der Wahrheit hält sich im Bereich der großen Überlieferung des abendländischen Denkens; sie mag in der besonderen Auslegung noch so sehr von den früheren Auslegungen abweichen. Aber auch mit Bezug auf unsere besondere Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wahrheit haben wir jetzt schon einen entscheidenden Schritt getan. Was nach der gegebenen Aufhellung der leitenden Wahrheitsauffassung hier in ein Verhältnis gebracht wird, ist, strenger gefaßt, die Kunst auf der einen und die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis auf der anderen Seite. Die Kunst, im Sinne Nietzsches vom Künstler her begriffen, ist ein Schaffen, und dieses ist auf die Schönheit bezogen. Entsprechend ist die Wahrheit der Bezugsgegenstand für das Erkennen. Demnach muß das in Frage stehende, Entsetzen erregende Verhältnis von Kunst und Wahrheit als das Verhältnis von Kunst und wissenschaftlichem Erkennen, bzw. als das von Schönheit und Wahrheit begriffen werden.

Inwiefern ist nun aber dieses Verhältnis für Nietzsche ein Zwiespalt? Inwiefern treten für ihn die Kunst und das Erkennen, Schönheit und Wahrheit überhaupt in ein betontes Verhältnis? Doch gewiß nicht aus den recht äußerlichen Gründen, die für die üblichen Kulturphilosophien und Kulturwissenschaften maßgebend sind: daß es Kunst gibt und daneben auch Wissenschaft, daß beide zur Kultur gehören und daß, wenn man ein System der Kultur aufstellen will, man auch die Beziehungen dieser Kulturerscheinungen untereinander angeben muß. Wäre Nietzsches Fragestellung nur eine kulturphilosophische im Sinne der Aufstellung eines wohlgeordneten Systems für die Kulturerscheinungen und Kulturwerte, dann könnte ihr freilich das Verhältnis von Kunst und Wahrheit niemals zu einem Zwiespalt und noch weniger zu einem Entsetzen erregenden werden.

Um zu sehen, wie für Nietzsche Kunst und Wahrheit überhaupt in ein betontes Verhältnis kommen können und müssen, gehen wir von einer erneuten Verdeutlichung seines Wahrheitsbegriffes aus; denn über das andere Glied dieses Verhältnisses, über die Kunst, wurde schon genügend gehandelt. Zur genaueren Kennzeichnung von Nietzsches Wahrheitsbegriff müssen wir fragen, in welchem Sinne er das Erkennen auffaßt und was er für dieses als Maßstab ansetzt. Wie steht Nietzsches Erkenntnisauffassung zu den beiden gekennzeichneten Grundrichtungen der Erkenntnisauslegung, zum Platonismus und Positivismus? Nietzsche sagt einmal in einer kurzen Bemerkung, die sich in den Vorarbeiten (1870/1871) zu seiner ersten Schrift findet: »Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus:* je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.« (IX, 190) Das ist ein erstaunlicher Vorausblick des Denkers in seine gesamte spätere philosophische Grundstellung, denn seine letzten Schaffensjahre mühten sich um nichts anderes als um diese Umdrehung des Platonismus. Freilich dürfen wir nicht übersehen, daß der »umgedrehte Platonismus« seiner Frühzeit weitgehend verschieden ist von dem schließlich in der »Götzen-Dämmerung« erreichten Standort. Gleichwohl läßt sich nach diesem eigenen Wort Nietzsches jetzt seine Auffassung der Wahrheit, d. h. des Wahren, schärfer bestimmen.

Für den Platonismus ist das Wahre, das wahrhaft Seiende das Übersinnliche, die Idee. Das Sinnliche dagegen ist das μὴ ὄν; das besagt nicht das schlechthin Nichtseiende, das οὐκ ὄν, sondern μή – was nicht als seiend angesprochen werden darf, obzwar es doch nicht schlechthin nichts ist. Sofern und soweit es seiend genannt werden darf, muß das Sinnliche am Übersinnlichen gemessen werden; den Schatten und Rest des Seins hat das Nichtseiende vom wahrhaft Seienden.

Den Platonismus umdrehen, heißt dann: das Maßstabsverhältnis umkehren; was im Platonismus gleichsam unten steht und am Übersinnlichen gemessen werden will, muß nach oben rücken und umgekehrt das Übersinnliche in seinen Dienst stellen. Im Vollzug der Umdrehung wird das Sinnliche zum eigentlich Seienden, d. h. zum Wahren, zur Wahrheit. Das Wahre ist das Sinnliche. Dies lehrt der »Positivismus«. Dennoch wäre es voreilig, Nietzsches Auffassung der Erkenntnis und damit der ihr zugehörigen Wahrheit, wie es meist geschieht, als »positivistisch« auszugeben. Unbestreitbar ist, daß Nietzsche in den Jahren seiner eigentlichen Umkehr und Reife, vor der Zeit der Arbeit an dem geplanten Hauptwerk »Der Wille zur Macht«, in den Jahren 1879–81, durch einen extremen Positivismus hindurchgegangen ist, der auch, freilich gewandelt, in die spätere Grundstellung hineingenommen wurde. Aber gerade auf diese Wandlung kommt es an. Das gilt erst recht von der Umdrehung des Platonismus im Ganzen. In ihr vollzieht sich Nietzsches eigenstes philosophisches Denken. Für Nietzsche war es von früh an eine, und zwar von zwei verschiedenen Seiten her, ihn bedrängende Aufgabe, die Philosophie Platons zu durchdenken. Sein anfänglicher Beruf als klassischer Philologe brachte ihn durch Pflicht, aber vor allem durch die philosophische Neigung zu Platon. In seiner Basler Zeit hat er mehrfach über Platon Vorlesungen gehalten: »Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge« 1871/72 und 1873/74 und »Platons Leben und Lehre« 1876 (vgl. XIX, 235 ff.).

Aber auch hier schon sieht man wieder deutlich den philosophischen Einfluß Schopenhauers. Schopenhauer selbst gründet ja bewußt und ausdrücklich seine ganze Philosophie auf Platon und Kant. So schreibt er in der Vorrede zu seinem Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« (1818): »*Kants* Philosophie also ist die einzige, mit welcher eine

gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. – Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen *Platon* geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören.« Als drittes nennt Schopenhauer dann noch die indischen Vedas. Wir wissen, wie sehr Schopenhauer die Kantische Philosophie mißdeutet und vergröbert hat. Dasselbe geschah mit der Philosophie Platons. Gegenüber der Schopenhauerischen Vergröberung der Platonischen Philosophie war Nietzsche als klassischer Philologe und großer Sachkenner von vornherein nicht so wehrlos wie in bezug auf die Auslegung Kants durch Schopenhauer. Nietzsche kommt schon in jungen Jahren (durch die Basler Vorlesungen) zu einer bemerkenswerten Selbständigkeit und damit höheren Wahrheit in seiner Platonauslegung als Schopenhauer. Vor allem weist er Schopenhauers Deutung der Erfassung der Ideen als einfacher »Intuition« zurück und betont: die Erfassung der Ideen ist »dialektisch«. Schopenhauers Meinung über die Ideenerfassung als Intuition stammt aus einem Mißverständnis der Lehre Schellings über die »intellektuelle Anschauung« als den Grundakt der metaphysischen Erkenntnis.

Allein diese mehr philologisch-philosophiehistorisch gerichtete Auslegung Platons und des Platonismus ist zwar eine Beihilfe, aber nicht der entscheidende Weg für das philosophierende Vordringen Nietzsches in die Platonische Lehre und die Auseinandersetzung mit ihr, d. h. für die Erfahrung und Einsicht in die Notwendigkeit einer Umdrehung des Platonismus. Die Grunderfahrung Nietzsches ist die wachsende Einsicht in die Grundtatsache unserer Geschichte. Diese ist für ihn der Nihilismus. Nietzsche hat diese Grunderfahrung seines denkerischen Daseins immer wieder und leidenschaftlich ausgesprochen. Für die Blinden, für jene,

die nicht sehen können und vor allem nicht sehen wollen, klingen seine Worte leicht maßlos und wie ein Toben. Und dennoch, wenn wir die Tiefe der Einsicht abschätzen, und bedenken, aus welcher Nähe die geschichtliche Grundtatsache des Nihilismus Nietzsche bedrängte, dann ist sein Wort fast sanft zu nennen. Eine der wesentlichen Formeln zur Kennzeichnung des Ereignisses des Nihilismus lautet: »Gott ist tot.« (Vgl. jetzt: »*Holzwege*«, 1950, S. 193–247). Das Wort »Gott ist tot« ist kein atheistischer Lehrsatz, sondern die Formel für die Grunderfahrung eines Ereignisses der abendländischen Geschichte.

Erst im Lichte dieser Grunderfahrung bekommt jener Ausspruch Nietzsches: »meine Philosophie ist umgedrehter Platonismus«, seine Spann- und Tragweite. In diesem weiten Gesichtskreis muß daher auch die Auslegung und Auffassung des Wesens der Wahrheit begriffen werden. Es gilt deshalb daran zu erinnern, was Nietzsche unter Nihilismus versteht und in welchem Sinne allein dieser Name als geschichtsphilosophischer Titel gebraucht werden darf.

Mit Nihilismus meint Nietzsche die geschichtliche Tatsache, d. h. das Ereignis, daß die obersten Werte sich entwerten, daß alle Ziele vernichtet sind und alle Wertschätzungen sich gegeneinander kehren. Dieses Gegeneinanderstehen hat Nietzsche einmal in folgender Weise dargestellt:

»man nennt den gut, der seinem Herzen folgt, aber auch den, der nur auf seine Pflicht hört;

man nennt den Milden, Versöhnlichen gut, aber auch den Tapferen, Unbeugsamen, Strengen;

man nennt den gut, der ohne Zwang gegen sich ist, aber auch den Helden der Selbstüberwindung;

man nennt den unbedingten Freund des Wahren gut, aber auch den Menschen der Pietät, den Verklärer der Dinge;

man nennt den sich selber Gehorchenden gut, aber auch den Frommen;
man nennt den Vornehmen, Edlen gut, aber auch den, der nicht verachtet und herabblickt;
man nennt den Gutmütigen, dem Kampfe Ausweichenden gut, aber auch den Kampf- und Siegbegierigen;
man nennt den, der immer der Erste sein will, gut, aber auch den, der nichts vor irgend einem voraus haben will.«
(Unveröffentlichtes aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft«, 1881/82; XII, 81)

Es gibt kein Ziel mehr, in dem und durch das alle Kräfte des geschichtlichen Daseins der Völker zusammengeschlossen und für das sie zur Entfaltung gebracht werden könnten; kein Ziel solcher Art, d. h. zugleich und vor allem von einer solchen Macht, daß es kraft dieser das Dasein einheitlich in seinen Bereich zwänge und zur schaffenden Entfaltung brächte. Unter Zielsetzung versteht Nietzsche die metaphysische Aufgabe der Ordnung des Seienden im Ganzen, nicht nur die Angabe eines vorläufigen Wohin und Wozu. Aber eine echte Zielsetzung muß zugleich das Ziel begründen. Diese Begründung kann sich nicht in der »theoretischen« Herausstellung der für die Zielsetzung geltenden Vernunftgründe erschöpfen, darin, daß die Zielsetzung »logisch« notwendig sei. Zielbegründung ist Gründung im Sinne der Erweckung und Befreiung derjenigen Mächte, die dem gesetzten Ziel die alles überhöhende und durchherrschende Kraft der Verbindlichkeit verleihen. Nur so kann in dem durch das Ziel eröffneten und ausgesteckten Bereich das geschichtliche Dasein ursprünglich wachsen. Hierzu gehört schließlich, d. h. anfänglich, das Wachsen von Kräften, die das Vorbereiten des neuen Bereiches, das Vordringen in ihn und den Ausbau des in ihm sich Entfaltenden tragen und befeuern und zum Wagnis bringen.

All dieses hat Nietzsche im Blick, wenn er von Nihilismus, von den Zielen und der Zielsetzung spricht. Er sieht aber auch bei der beginnenden Auflösung aller Ordnungen auf der ganzen Erde die notwendig geforderte Wirkungsweite einer solchen Zielsetzung. Sie kann nicht einzelne Gruppen, Klassen und Sekten, auch nicht nur einzelne Staaten und Völker angehen, sie muß zum mindesten europäisch sein. Aber dies meint nicht: international. Denn es liegt im Wesen einer schaffenden Zielsetzung und deren Vorbereitung, daß sie als geschichtliche nur in der Einheit des vollen geschichtlichen Daseins des Menschen in der Gestalt des einzelnen Volkes zum Handeln und zum Bestand kommt. Dies bedeutet nicht Absonderung von den anderen Völkern sowenig wie Unterdrückung der anderen. Zielsetzung ist in sich Auseinandersetzung, Eröffnung des Kampfes. *Der echte Kampf aber ist jener, in dem die Kämpfenden wechselweise sich überhöhen und die Macht zu dieser Überhöhung aus sich entfalten.*

Diese Art von Besinnung auf das geschichtliche Ereignis des Nihilismus und die Bedingungen seiner Überwindung von Grund aus – die Besinnung auf die hierzu notwendige metaphysische Grundstellung, das Durchdenken der Wege und Weisen für das Wecken und Bereitstellen dieser Bedingungen – nennt Nietzsche zuweilen »die große Politik«. Dies klingt wie: »der große Stil«. Wenn wir beide als ursprünglich zusammengehörig zusammen *denken*, sind wir gegen Mißdeutungen ihres Wesens gesichert. Weder will »der große Stil« eine »ästhetische Kultur«, noch will »die große Politik« einen ausbeuterischen, machtpolitischen Imperialismus. Der große Stil kann nur geschaffen werden durch die große Politik, und die große Politik hat ihr innerstes Willensgesetz im großen Stil. Was sagt Nietzsche vom großen Stil?

»Was den *großen Stil* macht: Herr werden über sein *Glück* wie sein *Unglück*: —« (Entwürfe und Gedanken zu einer selbständigen Fortsetzung des »Zarathustra« aus dem Jahre 1885; XII, 415).

Herr werden über sein Glück! Dies ist das Schwerste. Über das Unglück Herr werden, das geht zur Not. Aber Herr werden über sein Glück ...

Mit den Maßstäben des »großen Stils« und im Blickkreis der »großen Politik« denkt und fragt Nietzsche in den Jahrzehnten zwischen 1880 und 1890. Diese Maßstäbe und diese Spannweite seines Fragens müssen wir im Blick haben, um zu verstehen, was in das I. und II. Buch des »Willens zur Macht« aufgenommen ist, nämlich die Darstellung der Erkenntnis, daß die Grundkraft des Daseins, deren Sicherheit und Macht für eine Zielsetzung fehlen. Warum fehlt diese Grundkraft zur schaffenden Standgewinnung inmitten des Seienden? Antwort: weil sie seit langem fortgesetzt geschwächt und in ihr Gegenteil verkehrt wurde. Die Hauptschwächung der Grundkraft des Daseins besteht in der Verleumdung und Herabsetzung der zielgründenden Kraft des »Lebens« selbst. Diese Verleumdung des schaffenden Lebens jedoch hat wieder ihren Grund darin, daß *über* dem Leben solches angesetzt wurde, was die Verneinung des Lebens wünschbar machte. Das Wünschbare, das Ideal, ist das Übersinnliche, ausgelegt als das eigentlich Seiende. Diese Auslegung des Seienden vollzieht sich in der Platonischen Philosophie. Die Ideenlehre ist die Begründung des Ideals, d. h. des maßgebenden Vorranges des Übersinnlichen in der Bestimmung und Bewältigung des Sinnlichen.

Hier zeigt sich eine neue Auslegung des Platonismus. Sie erfolgt aus der Grunderfahrung der Tatsache des Nihilismus und sieht in ihm den anfänglichen und bestimmenden Grund für die Möglichkeit des Heraufkommens des Nihilismus, des

Neinsagens zum Leben. Das Christentum ist für Nietzsche nichts anderes als der »Platonismus fürs Volk«, als Platonismus aber Nihilismus. Mit dem Hinweis auf Nietzsches Stellungnahme gegen die nihilistische Tendenz des Christentums ist jedoch seine Gesamtstellung zu dieser geschichtlichen Erscheinung nicht erschöpft. Nietzsche ist viel zu hellsichtig, aber auch zu überlegen, um nicht zu erkennen und anzuerkennen, daß eine wesentliche Voraussetzung für seine Haltung, die Redlichkeit und Selbstzucht des Fragens, eine Folge der *christlichen* Erziehung seit Jahrhunderten ist. Um aus vielen Belegen nur zwei herauszugreifen:

»*Redlichkeit*, als *Konsequenz* von langen moralischen Gewöhnungen: die *Selbstkritik der Moral* ist zugleich ein *moralisches* Phänomen, ein Ereignis der Moralität.« (XIII, 121)

»Wir sind keine Christen mehr: wir sind dem Christentum entwachsen, nicht weil wir ihm zu ferne, sondern weil wir ihm zu nahe gewohnt haben, mehr noch, weil wir *aus* ihm gewachsen sind, — es ist unsre strengere und verwöhntere Frömmigkeit selbst, die uns heute *verbietet*, noch Christen zu sein. —« (XIII, 318)

Im Gesichtskreis der Besinnung auf den Nihilismus bekommt die »Umdrehung« des Platonismus eine andere Bedeutung. Sie ist nicht die einfache, fast mechanische Auswechslung des einen erkenntnistheoretischen Standpunktes gegen den anderen, den des Positivismus. Umdrehung des Platonismus heißt zunächst: Erschütterung des Vorranges des Übersinnlichen als des Ideals. Das Seiende, das, was es ist, darf nicht nach dem abgeschätzt werden, was sein soll und sein darf. Die Umdrehung besagt aber zugleich in der Gegenwendung zur Philosophie des Ideals, zur Ansetzung des Gesollten und des Sollens: das Aufsuchen und die Festlegung

dessen, was ist, die Frage: was ist das Seiende selbst? Wenn das Gesollte das Übersinnliche ist, so kann das zunächst sollensfrei aufgefaßte Seiende selbst — das, was ist — nur das Sinnliche sein. Worin dessen Wesen aber besteht, ist damit noch nicht gegeben; seine Bestimmung ist aufgegeben. Dagegen ist der Bereich des wahrhaft Seienden, des Wahren und damit das Wesen der Wahrheit festgelegt, wenn anders das Wahre wie bisher und wie schon im Platonismus auf dem Wege der Erkenntnis gewonnen werden soll.

Bei dieser Umdrehung des Platonismus, die durch den Willen zur Überwindung des Nihilismus hervorgerufen und geleitet wird, bleibt die mit dem Platonismus gemeinsame Überzeugung als selbstverständlich erhalten, daß die Wahrheit, d. h. das wahrhaft Seiende, auf dem Wege der Erkenntnis gesichert werden muß. Da gemäß der Umdrehung jetzt das Sinnliche das Wahre ist und das Sinnliche als das Seiende den Grundbereich für die Neugründung des Daseins abgeben soll, erlangt die Frage nach dem Sinnlichen und damit die Feststellung des Wahren und der Wahrheit eine erhöhte Bedeutung.

Die Ansetzung der Wahrheit, des wahrhaft Seienden, als des Sinnlichen, ist zwar formal schon eine Umdrehung des Platonismus, sofern dieser das Übersinnliche als das eigentlich Seiende behauptet. Doch diese Umdrehung und mit ihr die Auslegung des Wahren als des sinnlich Gegebenen müssen von der Überwindung des Nihilismus her verstanden werden. Nun bewegt sich aber auch die maßgebende Auslegung der Kunst in derselben Hinsicht, wenn sie als die Gegenbewegung zum Nihilismus angesetzt wird.

Gegen den Platonismus gilt es zu fragen: Was ist das wahrhaft Seiende? Antwort: das Wahre ist das Sinnliche.

Gegen den Nihilismus gilt es das schaffende Leben, d. h. zuvor die Kunst, ins Werk zu setzen; die Kunst aber schafft aus dem Sinnlichen.

Jetzt erst wird deutlich, inwiefern Kunst und Wahrheit, deren Verhältnis für Nietzsche ein Entsetzen erregender Zwiespalt ist, überhaupt in ein Verhältnis treten können und müssen, das mehr als die Vergleichsbeziehung ist, die sich bei der kulturphilosophischen Deutung beider ergibt. Kunst und Wahrheit, Schaffen und Erkennen treffen sich in der einen leitenden Hinsicht auf die Rettung und Gestaltung des Sinnlichen.

Im Hinblick auf die Überwindung des Nihilismus, d. h. im Hinblick auf die Grundlegung der neuen Wertsetzung erhalten die Kunst und die Wahrheit und damit die Besinnung auf ihr Wesen gleiches Gewicht. Sie treten ihrem Wesen gemäß von sich aus innerhalb des neuen geschichtlichen Daseins zusammen.

Welcher Art ist ihr Verhältnis?

Umkreis und Zusammenhang von Platons Besinnung auf das Verhältnis von Kunst und Wahrheit

Die Kunst, nach der Anweisung Nietzsches vom Künstler, vom Schaffenden her gesehen, hat ihre Wirklichkeit im Rausch des leibenden Lebens. Künstlerisches Gestalten und Darstellen ist seinem Wesen nach in dem Bereich des Sinnlichen gegründet; die Kunst ist die Bejahung des Sinnlichen. Nach der Lehre des Platonismus wird jedoch das Übersinnliche als das eigentlich Seiende bejaht. Folgerichtig müßten der Platonismus und Platon die Kunst, die Bejahung des Sinnlichen, als ein Nichtseiendes und nicht Nicht-sein-sollendes, als ein μὴ ὄν, verleugnen. Im Platonismus, für den die Wahrheit das Übersinnliche ist, wird das Verhältnis zur Kunst anscheinend ein solches der Ausschließung, des Gegensatzes und der Entzweiung, also des Zwiespaltes. Wenn je-

doch Nietzsches Philosophie die Umkehrung des Platonismus ist, das Wahre somit die Bejahung des Sinnlichen, dann ist die Wahrheit dasselbe, was die Kunst bejaht: das Sinnliche. Für den umgedrehten Platonismus kann das Verhältnis von Wahrheit und Kunst nur das einer Einstimmigkeit und Eintracht sein. Wenn allenfalls bei Platon ein Zwiespalt bestehen sollte, was noch fraglich ist, da nicht schon jeder Abstand als Zwiespalt begriffen werden kann, dann müßte er in der Umkehrung des Platonismus, also in der Aufhebung dieser Philosophie, mitverschwinden.

Dennoch sagt Nietzsche, das Verhältnis sei ein Zwiespalt und sogar ein Entsetzen erregender. Nietzsche spricht von diesem Entsetzen erregenden Zwiespalt nicht in der Zeit *vor* der eigentlichen Umdrehung des Platonismus, sondern gerade in der Zeit, in der diese Umdrehung für ihn entschieden ist. Im Jahre 1888 schreibt Nietzsche in der »Götzen-Dämmerung«:

> »Die Gründe, daraufhin ›diese‹ Welt [d. i. die sinnliche] als scheinbar bezeichnet worden ist, begründen vielmehr deren Realität, – eine *andre* Realität ist absolut unnachweisbar.« (VIII, 81)

In derselben Zeit, in der hier gesagt wird, das einzig wahrhaft Reale, d. h. das Wahre, sei die sinnliche Welt, schreibt Nietzsche über das Verhältnis der Kunst und Wahrheit: »und noch jetzt [d. h. im Herbst 1888] stehe ich mit einem heiligen Entsetzen vor diesem Zwiespalt.«

Wo ist ein Weg, um zu dem hintergründigen Sinn dieses merkwürdigen Wortes über das Verhältnis von Kunst und Wahrheit zu kommen? Wir müssen dahin gelangen, denn nur von da aus vermögen wir Nietzsches metaphysische Grundstellung in ihrem eigenen Lichte zu sehen. Wir werden gut daran tun, von derjenigen philosophischen Grundstellung auszugehen, bei der ein Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit zum mindesten als möglich erscheint, vom Platonismus.

Die Frage, ob im Platonismus ein Widerstreit zwischen der Wahrheit, dem wahrhaft Seienden, und der Kunst und dem in ihr Dargestellten notwendig und deshalb wirklich besteht, kann allein aus Platons Werk selbst entschieden werden. Wenn hier ein Widerstreit besteht, dann muß er sich in einen Satz bringen lassen, der im Vergleichen von Kunst und Wahrheit das Gegenteil von dem sagt, was Nietzsche bei der Abschätzung ihres Verhältnisses entscheidet.

Nietzsche sagt: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. Platon muß entscheiden: die Kunst ist weniger wert als die Wahrheit, d. h. als die Erkenntnis des wahrhaft Seienden, als die Philosophie. So muß es in der Platonischen Philosophie, die man gern als die Blüte griechischen Denkens darstellt, zu einer Herabsetzung der Kunst kommen. Dies bei den Griechen, die doch wie kaum ein abendländisches Volk die Kunst bejahten und begründeten! Das ist eine befremdliche Tatsache; aber sie ist dennoch unbestreitbar. Wir müssen daher zunächst, wenngleich nur in aller Kürze, darstellen, wie bei Platon diese Herabsetzung der Kunst gegenüber der Wahrheit aussieht, inwiefern sie sich als notwendig ergibt.

Aber die Absicht des folgenden Hinweises ist keineswegs nur die, Platons Meinung über die Kunst nach dieser Hinsicht zur Kenntnis zu bringen. Wir möchten von Platon her, für den eine Entzweiung besteht, einen Fingerzeig dafür gewinnen, wo und wie wir in der Umdrehung des Platonismus bei Nietzsche diesem Zwiespalt auf die Spur kommen können. Zugleich soll auf diesem Wege dem Schlagwort »Platonismus« eine erfülltere und bestimmtere Bedeutung verschafft werden.

Wir stellen zwei Fragen:

1. Im Umkreis welcher Bestimmungen steht für Platon dasjenige, was wir »Kunst« nennen?
2. In welchem Zusammenhang wird die Frage des Verhältnisses von Kunst und Wahrheit erörtert?

Zu 1. Man pflegt als griechische Bezeichnung dessen, was wir »Kunst« nennen, das Wort τέχνη in Anspruch zu nehmen. Was τέχνη besagt, wurde früher (S. 96 ff.) angedeutet. Aber wir müssen uns klar sein darüber, daß die Griechen überhaupt kein Wort haben, das dem entspricht, was wir mit »Kunst« im engeren Sinne meinen. Dieses Wort »Kunst« hat für uns eine, und zwar nicht zufällige Mehrdeutigkeit. Die Griechen haben als die Meister des Denkens und Sagens diese Mehrdeutigkeit sogleich in die Mehrzahl verschiedener eindeutiger Worte gelegt. Meinen wir mit »Kunst« vornehmlich das Können im Sinne des Sichverstehens auf etwas, des sich auskennenden und somit beherrschenden *Wissens*, dann heißt das für die Griechen τέχνη. In dieses Wissen ist einbeschlossen, aber es ist darin nie das Wesentliche, die Kenntnis der Regeln und Verfahrensweisen eines Vorgehens.

Meinen wir dagegen mit »Kunst« das *Können* im Sinne des eingeübten und gleichsam zur zweiten Natur und Grundart des Daseins gewordenen Vermögens der Ausführung, das Können als Haltung des Durchführens, dann sagt der Grieche μελέτη, ἐπιμέλεια, die Sorgsamkeit des Besorgens (vgl. Platon, Repbl. 374). Diese Sorgsamkeit ist mehr als die geübte Sorgfalt, sie ist die Beherrschtheit der gesammelten Entschlossenheit zum Seienden, die »Sorge«. Als diese müssen wir auch das innerste Wesen der τέχνη begreifen, um es von der späteren rein »technischen« Ausdeutung freizuhalten. Die Einheit von μελέτη und τέχνη bezeichnet dann die Grundstellung der vorgreifenden Ent-schließung des Daseins zur Gründung des Seienden aus diesem selbst.

Meinen wir vollends mit »Kunst« das *Hervorgebrachte eines Hervorbringens*, das Hingestellte eines Herstellens und das Herstellen selbst, dann spricht der Grieche von ποιεῖν und ποίησις. Daß dieses Wort ποίησις im betonten Sinne der Benennung des Herstellens von etwas in Worten vorbehalten wurde,

daß ποίησις als »Poesie« vorzüglich der Name für die Kunst des Wortes, die Dichtkunst, wurde, ist ein Zeugnis für die Vorrangstellung dieser Kunst innerhalb der griechischen Kunst im Ganzen. Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß Platon da, wo er das Verhältnis von Kunst und Wahrheit zur Sprache und zur Entscheidung bringt, zuerst und in vorwaltender Weise von der Dichtkunst und dem Dichter handelt.

Zu 2. Im voraus muß bedacht werden, wo und in welchem Zusammenhang Platon die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Wahrheit stellt; denn diese Fragestellung bestimmt innerhalb des Ganzen der mehrfachen Besinnung auf die Kunst, wie sie Platon vollzieht, die Form ihrer Auslegung. Platon stellt die Frage in dem »Dialog«, der den Titel Πολιτεία trägt, in dem großen Gespräch über den »Staat« als die Grundgestalt des menschlichen Gemeinwesens. Demzufolge hat man gemeint, Platon frage nach der Kunst »politisch«, und diese »politische« Fragestellung müßte in Gegensatz oder doch in einen wesentlichen Unterschied gebracht werden zur »ästhetischen« und somit »theoretischen« im weitesten Sinne. Man kann Platons Fragen nach der Kunst, sofern es im Zusammenhang mit der πολιτεία auftaucht, politisch nennen, nur muß man dann erstens wissen und zweitens sagen, was »politisch« heißen soll. Man kann, soll Platons Lehre von der Kunst als politische begriffen werden, dann dieses Wort »politisch« nur nach dem Begriff verstehen, der sich aus dem Gespräch selbst über das Wesen der πόλις ergibt. Das ist um so notwendiger, als das große Gespräch in seinem ganzen Bau und Gang daraufhin abzielt zu zeigen, daß der tragende Grund und das bestimmende Wesen alles politischen Seins in nichts Geringerem besteht als im »Theoretischen«, d. h. im wesentlichen Wissen um die δίκη und die δικαιοσύνη. Man übersetzt dieses griechische Wort mit »Gerechtigkeit« und verfehlt damit den eigentlichen Sinn, sofern

das Genannte sogleich in den Bereich des Moralischen oder gar nur »Rechtlichen« versetzt wird. δίκη ist aber ein metaphysischer, kein ursprünglich moralischer Begriff; er nennt das Sein hinsichtlich der wesensmäßigen Fügung alles Seienden. Zwar rückt die δίκη gerade durch die Platonische Philosophie in das Zwielicht des Moralischen; um so notwendiger aber bleibt es, den metaphysischen Sinn mit festzuhalten, weil sonst die griechischen Hintergründe dieses Gespräches über den Staat nicht sichtbar werden. Das Wissen von der δίκη, den Fügungsgesetzen des Seins des Seienden, ist die Philosophie. Daher lautet die entscheidende Erkenntnis des ganzen Gespräches über den Staat: δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἄρχειν): es ist wesensnotwendig, daß die Philosophen die Herrschenden sind (vgl. Politeia lib. V, 473). Dieser Satz meint nicht: die Philosophieprofessoren sollen die Staatsgeschäfte leiten, sondern: die Grundverhaltungsweisen, die das Gemeinwesen tragen und bestimmen, müssen auf das wesentliche Wissen gegründet sein, unter der Voraussetzung freilich, daß das Gemeinwesen als Ordnung des Seins sich aus sich selbst gründet und seine Maßstäbe nicht von einer anderen Ordnung übernehmen will. Die freie Selbstgründung des geschichtlichen Daseins rückt sich selbst unter die Rechtsprechung des Wissens – und nicht des Glaubens, sofern darunter eine göttliche offenbarungsmäßig ermächtigte Wahrheitskündung verstanden wird. Alles Wissen ist im Grunde Bindung an das durch es selbst ins Licht gestellte Seiende. Das Sein wird für Platon sichtbar in den »Ideen«. Sie sind das Sein des Seienden und so selbst das wahrhaft Seiende, das Wahre.

Wenn man also schon sagen will, Platon frage hier politisch nach der Kunst, dann kann dies nur heißen, daß er die Kunst hinsichtlich ihrer Stellung im Staat am Wesen und tragenden Grund des Staates abschätzt, am Wissen von der

»Wahrheit«. Solches Fragen nach der Kunst ist im höchsten Grade »theoretisch«. Die Unterscheidung eines politischen und theoretischen Fragens verliert hier jeden Sinn.

Daß nun aber Platons Frage nach der Kunst zum Beginn der »Ästhetik« wird, liegt nicht darin begründet, daß es überhaupt theoretisch ist, d. h. aus einer Auslegung des Seins entspringt, sondern darin, daß das »Theoretische« als Erfassen des Seins des Seienden auf eine *bestimmte* Auslegung des Seins gegründet wird. Die ἰδέα, das gesichtete Aussehen, kennzeichnet das Sein, und zwar für jene Art des Sehens, die im Gesehenen als solchem die reine Anwesenheit erkennt. »Sein« steht im Wesensbezug zu, ist in gewisser Weise gleichbedeutend mit dem sich Zeigen und Erscheinen, dem φαίνεσθαι des ἐκφανές. Das Erfassen der Ideen als Ideen ist hinsichtlich seiner Vollzugsmöglichkeit, nicht aber hinsichtlich der Zielsetzung, auf den ἔρως gegründet, auf jenes, was in Nietzsches Ästhetik dem Rausch entspricht. Die im ἔρως am meisten geliebte und ersehnte und somit in den Grundbezug gestellte Idee ist jene, die zugleich das am leuchtendsten Erscheinende und Scheinende ist. Dieses ἐρασμιώτατον, das zugleich ἐκφανέστατον ist, erweist sich als die ἰδέα τοῦ καλοῦ, die Idee des Schönen, die Schönheit.

Über das Schöne und den Eros handelt Platon vor allem im »Symposion«. Die Fragestellung der »Politeia« und die des »Symposion« werden auf einer ursprünglichen Grundlage und zugleich im Hinblick auf die Grundfragen der Philosophie in dem Dialog »Phaidros« zusammengeschlossen. Hier gibt Platon sein tiefstes und weitestes Fragen über die Kunst und das Schöne in der strengsten und geschlossensten Gestalt. Dies sei erwähnt, damit wir jetzt schon nicht vergessen, daß die für uns zunächst allein wichtigen Erörterungen über die Kunst in der »Politeia« nicht das Ganze der Platonischen Besinnung in dieser Hinsicht ausmachen.

Wie kommt es aber im Zusammenhang der Leitfrage des Gespräches über den Staat zur Frage nach der Kunst? Gefragt wird nach dem Aufbau des Gemeinwesens, was in ihm als Ganzem für das Ganze leitend sein muß und was als Leitbares mit zu seinem Bestand gehört. Es wird kein vorhandenes Staatsgebilde beschrieben, es wird auch nicht das Wunschbild eines Zukunftsstaates ausgedacht, sondern: aus dem Sein und dem Grundverhältnis des Menschen zu ihm wird die innere Ordnung des Gemeinwesens entworfen. Die Maßstäbe und Grundsätze der Erziehung zur rechten Teilhaberschaft am Gemeinwesen und zum handelnden Dasein werden festgesetzt. Im Verfolg solchen Fragens ergibt sich u. a. die Frage: gehört auch die Kunst und zumal die Dichtkunst zum Gemeinwesen und wie? Diese Frage bildet im III. Buch (1–18) den Gegenstand des Gespräches. Hier wird, aber erst vordeutend, gezeigt: was die Kunst bringt und gibt, ist immer Darstellung von Seiendem; sie ist nicht untätig, aber ihr Herstellen und Machen, das ποιεῖν bleibt μίμησις – Nachmachen, ein Ab- und Umbilden, ein Dichten im Sinne des Erdichtens. So trägt sie die Gefahr der ständigen Täuschung und Lüge in sich. Sie hat dem Wesen ihres Tuns nach keinen unmittelbaren, maßgeblichen Bezug zum Wahren und wahrhaft Seienden. Hieraus ergibt sich schon grundsätzlich das Eine: Die Kunst kann in der Stufenordnung der Leistungsformen und Haltungsweisen innerhalb des Gemeinwesens und für es keinen obersten Rang einnehmen. Wenn sie innerhalb desselben zugelassen wird, dann nur, sofern ihre Rolle fest eingegrenzt und ihr Tun bestimmten Forderungen und Anweisungen unterstellt wird, die sich aus den Leitgesetzen staatlichen Seins ergeben.

Von hier aus läßt sich ersehen, daß über das Wesen der Kunst und ihre eingegrenzte Wesentlichkeit im Staat nur aus dem ursprünglichen und eigentlichen Verhältnis zum Seienden

als dem Maßstabsetzenden entschieden werden kann, aus dem Verhältnis, das von der δίκη weiß, von dem, was bezüglich des Seins der Fug und der Unfug ist. Deshalb kommt es nach diesen vorläufigen Gesprächen über die Kunst und die anderen Leistungsweisen im Staat zur Frage nach dem Grundverhältnis zum Sein, dadurch zur Frage nach dem wahrhaften Verhalten zum Seienden und so zur Frage nach der Wahrheit. Auf dem Weg durch diese Gespräche stoßen wir zu Beginn des VII. Buches auf die Erörterung des Wesens der Wahrheit unter Zugrundelegung des Höhlengleichnisses. Erst nachdem auf diesem weiten und breiten Weg die Philosophie als das herrschaftliche Wissen vom Sein des Seienden bestimmt ist, kommt es in der Rückwendung zur Begründung der nur erst vordeutend ausgesprochenen Sätze und so auch derjenigen über die Kunst, und zwar im X. und letzten Buch.

Hier wird gezeigt: einmal, was es heißt, die Kunst sei μίμησις, und sodann, warum sie gemäß diesem Charakter keine andere als eine nachgeordnete Stellung haben kann. Hier wird (aber nur in einer bestimmten Hinsicht) über das metaphysische Verhältnis von Kunst und Wahrheit entschieden. Wir verfolgen kurz aus dem X. Buch die Hauptsache, ohne uns auf den Gang des Gespräches im einzelnen einzulassen, aber auch ohne auf die Wandlung und Verschärfung des hier Behandelten in den Spätdialogen Platons einzugehen.

Als Voraussetzung bleibt unangetastet: alle Kunst ist μίμησις. Wir übersetzen dieses Wort durch »Nachmachen«. Gefragt wird mit dem Beginn des X. Buches, was dieses sei, die μίμησις? Wir sind leicht geneigt, hier sogleich eine »primitive« Vorstellung von der Kunst antreffen zu wollen oder doch eine einseitige im Sinne einer Kunstrichtung, die man »Naturalismus« nennt, die Abschilderung des Vorhandenen. Beide Vormeinungen sind im voraus fernzuhalten. Aber noch irri-

ger ist die Meinung, es sei eine willkürliche Voraussetzung, wenn die Kunst als μίμησις gefaßt werde; denn gerade durch die im X. Buch vollzogene Aufhellung des Wesens der μίμησις soll nicht nur das Wort verdeutlicht, sondern die genannte Sache auf ihre innere Möglichkeit und deren tragende Gründe zurückverfolgt werden. Diese sind nichts anderes als die Grundvorstellungen der Griechen vom Seienden als solchem, ihr Verstehen des Seins. Da mit der Seinsfrage die Wahrheitsfrage verschwistert ist, liegt der Auslegung der Kunst als μίμησις der griechische Wahrheitsbegriff zugrunde. Die μίμησις hat nur auf diesem Grunde Sinn und Gewicht, aber auch ihre Notwendigkeit. Dieser Hinweis ist nötig, damit wir sogleich den rechten Gesichtskreis für die folgende Erörterung festhalten. Was da verhandelt wird, sind für uns nach einer mehr als zweitausendjährigen Überlieferung und Gewöhnung des Denkens und Vorstellens fast nur Gemeinplätze. Aber vom Zeitalter Platons aus gesehen ist alles ein erstes Entdecken und maßgebendes Sagen. Um der Stimmung dieses Gespräches zu entsprechen, tun wir daher gut, unsere scheinbar größere Klugheit und das überlegene »Schon«-wissen für eine Weile auf die Seite zu stellen. Allerdings muß hier darauf verzichtet werden, die ganze Folge der Einzelschritte des Gespräches vollständig zu durchlaufen.

Platons Staat: Der Abstand der Kunst (Mimesis) von der Wahrheit (Idee)

Noch einmal sei die Frage festgelegt: Wie verhält sich die Kunst zur Wahrheit? Wo steht die Kunst in diesem Verhältnis? Die Kunst ist μίμησις. Aus dem Wesen der μίμησις muß sich ihr Verhältnis zur Wahrheit abmessen lassen. Was ist μίμησις? Sokrates sagt zu Glaukon (595 c): μίμησιν ὅλως ἔχοις

ἄν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδὲ γάρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι. »Nachmachen, im Ganzen gesehen, kannst du mir sagen, was dies überhaupt ist? Denn auch ich selbst nämlich sehe ganz und gar nicht zusammen, was dies sein möchte.«

So beginnen beide gesprächsweise, ἐπισκοποῦντες, »auf die im Wort genannte Sache selbst den Blick festhaltend«, und zwar ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου, »indem sie in der gewohnten Weise unterwegs hinter der Sache her sind«, denn dies meint das griechische Wort »Methode«. Die gewohnte Weise des Vorgehens, das ist die von Platon geübte Art des Fragens nach dem Seienden als solchem. Platon hat sich in seinen Dialogen immer wieder darüber ausgesprochen. Die Methode, die Art seines Fragens, war zu keiner Zeit eine starre Technik, sondern sie entfaltete sich in dem Maße des Vordringens zum Sein. Wenn daher an unserer Stelle die Methode in einem wesentlichen Satz zusammengefaßt wird, so entspricht diese Kennzeichnung des Platonischen Ideendenkens derjenigen Stufe der Platonischen Philosophie, die mit der Ausarbeitung des Gespräches über den Staat erreicht, jedoch keineswegs die höchste ist. Für den Zusammenhang der uns jetzt angehenden Fragen ist diese Kennzeichnung der Methode von besonderer Bedeutung.

Sokrates (d. h. Platon) sagt darüber (596 a): εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. »Ein εἶδος, so etwas jeweilig Eines, sind wir gewohnt, uns zu setzen (uns vorliegen zu lassen) in bezug auf den Umkreis (περί) der jeweiligen Vielen, denen wir denselben Namen beilegen.« εἶδος heißt hier nicht Begriff, sondern das Aussehen von etwas. Im Aussehen ist dieses oder jenes Ding nicht in seinem Besonderen, vielmehr in dem, was es ist, gegenwärtig, anwesend. An-wesen heißt Sein; das Sein wird daher im Er-blicken des Aussehens vernommen. Wie

geht das zu? Ein jeweiliges Aussehen wird gesetzt. Wie ist das gemeint? Es liegt nahe, den angeführten Satz, der die Methode zusammenfassend beschreiben soll, sich so zurecht zu legen: für eine Vielheit von Einzeldingen, z. B. einzelne Häuser, wird die Idee (Haus) gesetzt. Mit dieser geläufigen Vorstellung von der Art des Platonischen Ideendenkens fassen wir jedoch nicht den Kern der Methode. Nicht bloß um die Setzung des εἶδος handelt es sich, sondern um denjenigen Ansatz, durch den allererst das Begegnende in seiner vielfältigen Einzelheit gegen die Einheit des εἶδος und umgekehrt dieses gegen jenes und somit beide in der Beziehung zueinander gesetzt werden. Gesetzt, in den Ansatz gebracht, d. h. für das Hinsehen an- und vorgestellt, wird nicht nur die Idee, sondern zuvor die Mannigfaltigkeit des Einzelnen als beziehbar auf das Eine seines einheitlichen Aussehens. Das Vorgehen ist daher ein Sichfestsetzen zwischen dem vielen Einzelnen und dem je Einen der »Idee«, um beides in den Blick zu fassen und den Wechselbezug zu bestimmen.

Die wesentliche Anweisung bei diesem Verfahren gibt die Sprache, durch die hindurch der Mensch überhaupt sich zum Seienden verhält. Im Wort, und zwar im unmittelbar gesagten, kreuzen sich beide Blickstellungen, einmal die auf das jeweilig unmittelbar Angesprochene: dieses Haus – diesen Tisch – dieses Bettgestell, und dann diejenige auf das, als was dieses Einzelne im Wort angesprochen ist: dieses als Haus – im Hinblick auf sein Aussehen. Nur wenn wir den Satz über die »Methode« in dieser Auslegung lesen, treffen wir den vollen Platonischen Sinn. Wir sind längst gewöhnt, das viele Einzelne sogleich auf sein Allgemeines hin anzusehen. Daß hier jedoch das viele Einzelne als ein solches im Gesichtskreis seines Aussehens als solchen erscheint, darin besteht die Platonische Entdeckung. Nur wenn wir sie nachvollziehen, gibt uns der angeführte Satz über die »Methode« die rechte An-

weisung für das nun zu vollziehende Vorgehen beim Hinterhersein hinter der μίμησις.

Diese meint das Nachmachen, d. h. etwas so dar-stellen und her-stellen, wie ein anderes ist. Das Nachmachen bewegt sich im Bereich des Her-stellens, dieses ganz weit genommen. Also ist das Nächste, daß überhaupt ein Vielerlei von Hergestelltem in den Blick gelangt, und zwar nicht als ein wirres Durcheinander von beliebig Vielen, sondern als das viele Einzelne, was wir schon mit *einem* Namen benennen. Solches vielerlei Hergestellte sind z. B. τὰ σκεύη — »die Gerätschaften«, die wir in den vielen Häusern vielfach im Gebrauch finden. πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι (596 b) — »vielerlei, d. h. viel der Anzahl nach und vielfach dem jeweiligen unmittelbaren Augenschein nach, sind da Bettgestelle und Tische«. Aber nicht auf diese Feststellung kommt es an, daß da der Bettgestelle und Tische viele statt weniger vorhanden sind, sondern sogleich und nur gilt es den Blick auf das, was in dieser Feststellung schon mitgesetzt ist: viele Bettgestelle, viele Tische und doch und gerade je nur *eine* ἰδέα Bettgestell und nur *eine* ἰδέα Tisch. Das je Eine des Aussehens ist nicht nur das Eine der Zahl nach, sondern zuvor das Eine als das Eine und das Selbe, das Eine, was bestehen bleibt bei allen Abwandlungen der Gestelle, was seinen Bestand behält. Im Aussehen zeigt sich das, was ein Begegnendes »ist«. Zum Sein gehört daher — Platonisch gesehen — die Beständigkeit. Alles Werdende und Sich-verändernde hat als Unbeständiges kein Sein. Im Sinne des Platonismus steht daher »Sein« immer im ausschließenden Gegensatz zum »Werden« und Wechsel. Wir Heutigen dagegen sind gewöhnt, auch das sich Verändernde, das Geschehende und gerade dieses als das »Reale« und eigentlich Seiende anzusprechen. Nietzsche dagegen meint, wenn er »Sein« sagt, dieses — auch nach der Umkehrung des Platonis-

mus – immer Platonisch, d. h. im Gegensatz zum »Werden«.

'Αλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. »Aber ›Ideen‹ freilich für den Umkreis dieser Gerätschaften sind zwei, eine, in der sich zeigt ›Bettgestell‹, eine, in der sich zeigt ›Tisch‹.« Hier ist der deutliche Hinweis darauf gegeben, daß die Beständigkeit und Selbigkeit der »Idee« immer ist: περὶ τὰ πολλά *»für* den Umkreis der Vielen und *als* Umher um die Vielen«, also nicht irgendeine beliebige unbestimmte Beständigkeit. Aber damit ist das philosophische Erblicken nicht am Ende, sondern es ist nur erst der Ausblick gewonnen, um zu fragen: wie steht es mit dem vielen Hergestellten, den Gerätschaften, in bezug auf die jeweilige »Idee«? Diese Frage wird gestellt, um etwas über die μίμησις zu erfahren. Es gilt daher, sich innerhalb des gewonnenen Blickbereiches schärfer umzusehen und dies wieder im Ausgang von den vielen Gerätschaften. Sie sind nicht einfach vorhanden, sondern zur Verfügung für den Gebrauch oder unmittelbar im Gebrauch. Auf diesen hin gesehen »sind« sie; als Hergestelltes sind sie für den allgemeinen Gebrauch im Miteinandersein der Zusammenwohnenden gemacht. Diese Miteinanderwohnenden sind der δῆμος, das »Volk«, genannt im Sinne des öffentlichen, wechselweise sich bekannten und auf sich eingespielten Miteinanderseins. Für dieses sind die Gerätschaften gemacht. Wer solche Gerätschaften herstellt, heißt daher ein δημιουργός, ein Werker, Anfertiger und Macher von etwas im Hinblick auf den δῆμος. Wir haben in unserer Sprache noch ein – freilich selten gebrauchtes und nur auf einen bestimmten Bereich beschränktes – Wort hierfür: der Stellmacher, der Gestelle macht, gemeint sind Wagengestelle (Wagner). Daß die Gerätschaften und Gestelle vom Stellmacher angefertigt sind, ist doch keine besondere Weisheit! Gewiß nicht.

Indes sollen einfachste Sachen in der einfachsten Klarheit ihrer Bezüge durchgedacht werden. In dieser Hinsicht gab die alltägliche Tatsache, daß Stellmacher Gestelle her-stellen, einem Denker wie Platon doch Einiges zu denken. Einmal dieses: beim Herstellen der Tische geht der Tischler so vor, daß er πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ, daß er diesen und jenen Tisch macht, »indem er dabei auf die Idee zu blickt«. Er hat »im Auge«, wie ein Tisch überhaupt aussieht. Und dieses Aussehen von dergleichen wie Tisch? Wie steht es damit vom Herstellen aus gesehen? Stellt der Tischler auch dieses her? Nein. οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν »nicht nämlich stellt einer der Handwerker je die Idee selbst her«. Wie sollte er auch mit Axt, Säge und Hobel eine Idee anfertigen können! Hier zeigt sich, unüberwindbar für alle »Praktik«, ein Ende (eine Grenze), und zwar *genau an dem, dessen sie selbst bedarf*, um »praktisch« sein zu können. Denn ebenso wesentlich wie die Tatsache, daß der Tischler mit seinem Werkzeug die Idee nicht anzufertigen vermag, ist dieses, daß er auf die Idee hinblicken muß, um der zu sein, der er ist: Hersteller der Tische. So reicht der Bereich einer Werkstatt wesentlich über die vier Wände, die das Handwerkszeug und das hergestellte Zeug umschließen, hinaus. Sie hat einen Ausblick auf das Aussehen, auf die Idee dessen, was unmittelbar zur Hand und im Gebrauch ist. Der Stellmacher ist ein Macher, der im Machen nach etwas ausblicken muß, was er selbst nicht machen kann. Die Idee ist ihm *vor*-geordnet, und er ist ihr *nach*-geordnet. Also ist er als Macher schon irgendwie ein Nach-macher. Also gibt es so etwas wie einen *reinen* »Praktiker« überhaupt nicht; dieser selbst ist, und zwar notwendig und im voraus, immer schon *mehr* als Praktiker. Das ist die Grundeinsicht, auf die Platon hinstrebt.

Das Andere jedoch, was wir aus der Tatsache, daß die Gerät-

schaften von Handwerkern angefertigt sind, herausheben müssen, war für die Griechen selbst klar gegeben, für uns aber ist es verwischt, und zwar durch die Selbstverständlichkeit, daß Angefertigtes als Hergestelltes und vordem nicht Seiendes nunmehr »ist«. Es »ist«. Wir verstehen dieses »ist« – und denken uns wenig genug dabei. Für die Griechen war das »Sein« des Angefertigten bestimmt, aber anders als für uns. Das Hergestellte »ist«, weil die Idee es als ein solches sehen, im Aussehen anwesen, d. h. »sein« läßt. Und nur insofern kann das Hergestellte selbst »seiend« genannt werden. Machen – Anfertigen heißt daher: das Aussehen selbst in einem anderen, dem Angefertigten, zum sich-zeigen-Bringen, das Aussehen »her-stellen«, nicht es selbst anfertigen, sondern es erscheinen lassen. Das Angefertigte »ist« nur insoweit, als in ihm das Aussehen, das Sein, er-scheint. Ein Angefertigtes »ist«, dies sagt: in ihm zeigt sich die Anwesenheit seines Aussehens. Ein Werker ist ein solcher, der das Aussehen von etwas in die Anwesenheit der sinnlichen Sichtbarkeit rückt. Damit scheint hinreichend umgrenzt zu sein, was das ist und wie das ist, was der Handwerker eigentlich macht und was er nicht machen kann. Jeder dieser Her-steller von verfügbaren und brauchbaren Gerätschaften und von Zeug hält sich im Bereich der ihn leitenden »Idee«: der Tischler blickt auf die Idee des Tisches, der Schuster auf die des Schuhes, und jeder ist um so tüchtiger, je reiner er sich beschränkt; anders ist er ein Pfuscher.

Wie wäre es aber mit einem Mann, ὃς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἷς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν (596 c), »der alles her-stellt, was je jeder einzelne der Handwerker« (zu machen vermag)? Das wäre ein sehr mächtiger, unheimlicher und Verwunderung erregender Mann. Diesen gibt es in der Tat: ἅπαντα ἐργάζεται »alles und jedes stellt er her«. Er kann nicht nur Gerätschaften herstellen, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῷα

πάντα ἐργάζεται »sondern auch das aus der Erde Hervorkommende, die Pflanzen und Tiere stellt er her und alles andere«; καὶ ἑαυτόν »sogar auch sich selbst«, und außerdem die Erde und den Himmel, καὶ θεοῦς »und sogar die Götter«, und alles, was im Himmel und in der Unterwelt ist. Aber dieser über allem Seienden, sogar über den Göttern stehende Hersteller wäre doch der reine Wundermann! Dennoch gibt es diesen δημιουργός, er ist nichts Ungewöhnliches, jeder von uns ist imstande, dieses Herstellen zu leisten. Es kommt nur darauf an, daß wir beachten τίνι τρόπῳ ποιεῖ, »in welcher Weise er herstellt«.

Bei der Besinnung auf das Hergestellte und das Herstellen muß auf den τρόπος geachtet werden. Wir pflegen dieses griechische Wort richtig, aber unzureichend durch »Weise« und »Art« zu übersetzen; τρόπος meint: wie einer gewendet ist, wohin er sich wendet, worin er sich aufhält, wofür er sich verwendet, woran er gewendet und gebunden bleibt, worauf er es absieht. Was besagt dies im Bereich des Her-stellens? Man kann sagen, die Weise, wie der Schuster vorgeht, sei eine andere als diejenige, nach der ein Tischler zu Werke geht. Gewiß, aber die Verschiedenheit ist hier aus dem bestimmt, was jeweils hergestellt werden soll, und aus dem von da her vorgezeichneten Stoff und aus der durch diesen geforderten Bearbeitung. Und dennoch herrscht in all diesen Herstellungsweisen derselbe τρόπος. Inwiefern? Das soll durch den jetzt zu verfolgenden Gang des Gespräches ausgemacht werden.

καὶ τίς ὁ τρόπος οὗτος; »und welcher τρόπος ist derjenige«, der ein Herstellen ermöglicht, das imstande ist, in dem angeführten, durch nichts mehr beschränkten Umfang ἅπαντα »alles und jedes« herzustellen? Dieser τρόπος bereitet keine Schwierigkeiten; ihm gemäß kann man überall und sogleich herstellend vorgehen. τάχιστα δέ που εἰ ἐθέλεις λαβὼν κάτοπτρον

περιφέρειν πανταχῇ (596 d), »am schnellsten aber wohl, wenn du einfach einen Spiegel nimmst und ihn überall herumführst«.

ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτόν τε καὶ τἆλλα ζῷα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο. »Schnell wirst du da die Sonne herstellen und das, was am Himmel ist, schnell auch die Erde, schnell auch dich selbst sowohl als auch die anderen Lebewesen und das Zeug und die Gewächse und alles, was jetzt vorgebracht wurde«.

Wir sehen an dieser Wendung des Gespräches, wie wesentlich es ist, sich im voraus das ποιεῖν — das »Machen« — *als Her-stellen* im griechischen Sinne zu denken. Solches Herstellen des Aussehens leistet der Spiegel, er läßt alles Seiende, so wie es aussieht, anwesend sein.

Aber hier ist nun zugleich der Ort, um eine wichtige Unterscheidung im τρόπος des Herstellens herauszuarbeiten. Sie erlaubt erst einen deutlicheren Begriff des δημιουργός und damit einen solchen der μίμησις, des »Nach-machens«. Wollten wir das ποιεῖν — »machen« — in dem unbestimmten Sinne des Anfertigens verstehen, dann hätte das Beispiel mit dem Spiegel keine Tragkraft; denn der Spiegel fertigt die Sonne nicht an. Verstehen wir aber Her-stellen griechisch im Sinne des Beistellens der Idee (des Aussehens von etwas in einem anderen, beliebig wie), dann *stellt* der Spiegel in diesem bestimmten Sinne die Sonne *her*.

Mit Bezug auf das Umherführen des Spiegels und hinsichtlich des Spiegelns muß Glaukon daher auch sogleich zugeben: Ναί, »Gewiß«, das ist ein Herstellen des »Seienden«; doch er vermerkt: φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. (Aber das im Spiegel sich Zeigende) »sieht *nur* so aus wie, ist indes doch nicht Anwesendes in der Unverborgenheit« (d. h. unverstellt durch das »bloße Aussehen wie«, durch den Anschein). Sokrates bestätigt ihm: καλῶς — καὶ εἰς δέον ἔρχῃ τῷ λόγῳ

»schön, und du gehst mit diesem Sagen auf das (der Sache) Gehörige zu«. Das Spiegeln stellt das Seiende zwar als sich Zeigendes her, nicht indes als das Seiende in der Un-verborgenheit, im Nichtverstelltsein. Hier stehen einander ὄν φαινόμενον und ὄν τῇ ἀληθείᾳ entgegen: das Seiende als sich Zeigendes und das Seiende als Nichtverstelltes; keineswegs φαινόμενον als »Schein« und »Scheinbares« auf der einen und ὄν τῇ ἀληθείᾳ als »Sein« auf der anderen Seite; sondern jedesmal ὄν — »Anwesendes«, aber in verschiedener Weise des Anwesens. Doch ist das nicht das Selbe, das sich Zeigende und das Unverstellte? Ja und nein. Das Selbe als das, *was* anwest (Haus), und das Selbe, sofern es jedesmal ein Anwesen ist, wobei jedoch der τρόπος verschieden ist. Das eine Mal ist das »Haus« anwesend im sich Zeigen, erscheinend auf der und durch die Metallfläche des Spiegels; das andere Mal ist das »Haus« anwesend, im Stein und Holz sich zeigend. Je schärfer wir die Selbigkeit festhalten, um so deutlicher muß der Unterschied werden. Platon ringt hier um die Fassung des verschiedenen τρόπος, d. h. zugleich und vor allem um die Bestimmung derjenigen »Weise«, in der das ὄν selbst am reinsten sich zeigt, so daß es sich nicht durch ein anderes hindurch darstellt, sondern so, daß sein Aussehen, εἶδος, das Sein ausmacht. Dieses sich Zeigen ist das εἶδος als ἰδέα.

Zwei Weisen der Anwesenheit haben sich ergeben: das Haus (d. h. die ἰδέα) zeigt sich im Spiegel oder im vorhandenen »Haus« selbst. Demzufolge müssen zwei Weisen des Herstellens und der Hersteller unterschieden und verdeutlicht werden. Nennt man jeden Her-steller δημιουργός, dann ist der Spiegler eine besondere Art von δημιουργός. Daher fährt Sokrates fort: τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. »Zu dieser Art von Her-stellern — der Art der Spiegler — glaube ich nämlich, gehört auch der Maler.« Der Künstler läßt das Seiende anwesen, aber als φαινόμενα »sich

zeigend im Durchscheinen durch ein Anderes«; οὐκ ἀληθῆ ποιεῖ ἃ ποιεῖ »er stellt nicht als unverborgen her, was er herstellt.« Er stellt nicht das εἶδος her. καίτοι τρόπῳ γέ τινι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ. »Gleichwohl stellt auch der Maler (ein) Bettgestell her« — τρόπῳ τινί »in gewisser Weise«. Der τρόπος meint hier die Art der Anwesenheit des ὄν (der ἰδέα) und damit dasjenige, worin und wohindurch das ὄν als ἰδέα sich herund in die Anwesenheit stellt. Der τρόπος ist einmal der Spiegel, das andere Mal die bemalte Fläche, das andere Mal das Holz, worin der Tisch zur Anwesenheit kommt.

Man ist schnell bei der Hand und sagt: die einen machen »scheinbare« Dinge, die anderen »wirkliche«. Aber die Frage ist: was heißt da »wirklich«? Und ist der vom Tischler angefertigte Tisch für den Griechen der »wirkliche« Tisch, der seiende? Anders gefragt: Stellt der Tischler, indem er einen, diesen und jenen Tisch anfertigt, damit den seienden Tisch her, oder ist das Anfertigen ein solches Beibringen, das den Tisch »selbst« nicht und nie herzustellen vermag? Wir hörten doch schon, daß auch er etwas *nicht* her-stellt und als Stellmacher mit seinen Mitteln auch nicht her-stellen kann: οὐ τὸ εἶδος (τὴν ἰδέαν) ποιεῖ »nicht aber stellt er das reine Aussehen an sich (von so etwas wie Bettgestell) her«. Er setzt es als ihm schon gegeben und damit als ihm zu- und für ihn her-gestellt voraus.

Was ist nun dieses εἶδος selbst und in bezug auf das einzelne Bettgestell, das der Stellmacher herstellt? τὸ εἶδος . . . ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη »das Aussehen, von dem wir doch sagen, es sei das, was Bettgestell ist«, somit das, *was* es als solches ist: das ὃ ἐστι, quid est, quidditas, die Washeit. Sie ist offenbar das Wesentliche am Seienden, wodurch es »erstlich und letztlich ist«, τελέως ὄν (597 a). Wenn nun aber der Handwerker das εἶδος an sich gerade nicht her-stellt, sondern darauf nur als ein ihm schon immer Zu-gestelltes hinblickt,

und wenn das εἶδος das eigentlich Seiende am Seienden ist, dann stellt auch der Handwerker nicht das Sein des Seienden her, sondern immer nur dieses und jenes Seiende — οὐχ ὃ ἐστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά; »nicht das Wassein des Bettgestells, sondern irgendein Bettgestell«.

So ist auch der Handwerker, der doch in der handfesten Wirklichkeit zugreift und tätig ist, nicht bei dem Seienden selbst, beim ὂν τῇ ἀληθείᾳ. Daher sagt Sokrates: μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο (τὸ ἔργον τοῦ δημιουργοῦ) ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὂν πρὸς ἀλήθειαν, »in nichts also werden wir uns wundern, wenn sogar auch dieses (das vom Handwerker Angefertigte) als etwas Dunkles und Mattes sich erweist im Verhältnis zur Unverborgenheit«. Das Holz des Bettgestells, die Steinmasse des Hauses bringen zwar jeweils die ἰδέα zum Vorschein und dennoch ist dieses Her-stellen ein Verdunkeln und Matterwerden des ursprünglichen Glanzes der ἰδέα. So fällt das von uns sogenannte »wirkliche« Haus in gewisser Weise auf dieselbe Ebene herab wie das Bild des Hauses auf dem Spiegel und ein Gemälde. Das griechische Wort ἀμυδρόν ist schwer zu übersetzen: es meint einmal eine Verdunkelung und Verstellung dessen, was anwest. Dieses Verdunkelnde aber ist dann gegenüber dem Unverstellten ein Mattes und Schwaches; es hat nicht die innere Macht des Anwesens des Seienden selbst.

Jetzt erst ist der Standort gewonnen, wo Sokrates auffordern kann, unter Bezugnahme auf das Durchgesprochene zu versuchen, das Wesen der μίμησις aufzuhellen. Zu diesem Zweck wird das bisher Gewonnene in einer schärferen Kennzeichnung zusammengefaßt.

Der Ansatz der Betrachtung stellte fest: es gibt z. B. vielerlei einzelne Bettgestelle, die in den Häusern angebracht sind. Dieses Viele ist leicht zu sehen, zumal dann, wenn man sich nur im Ungefähren umsieht. Daher sagt Sokrates (Platon)

zu Beginn des Gespräches mit einer sehr tiefen, ironischen Verweisung auf das Folgende, bei dem wir jetzt anzulangen im Begriffe sind (596 a): πολλά τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον. »Ein Vielerlei und Vieles sehen ja diejenigen, die mit blöden Augen sehen, eher als diejenigen, die schärfer zusehen.« Die schärfer Zusehenden sehen weniger, aber dafür das Wesentliche und Einfache. Sie verlieren sich nicht im bloßen Vielerlei, das wesenlos bleibt. Die blöden Augen sehen eine unzählige Mannigfaltigkeit einzelner und verschiedener Bettgestelle. Die scharfen Augen sehen ein Anderes, auch wenn und gerade wenn sie nur bei einem einzigen vorhandenen Bettgestell verweilen. Für die blöden Augen wird das Viele immer nur mehr ein Vielerlei — das gilt als »viel«, als Reichtum; für die scharfen Augen dagegen vereinfacht sich das Einfache. In solcher Vereinfachung entsteht das wesenhaft Mehrfache. Gemeint ist: das erste (eine) vom Gott Her-gestellte, (das reine) eine und selbe Aussehen, die Idee; das zweite, das vom Tischler Verfertigte; das dritte, das vom Maler Gebildete. Einfaches ist im Wort κλίνη genannt, aber τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται (597 b). Wir müssen übersetzen: »in gewisser Weise ein erstes, zweites und drittes Bettgestell hat sich hier ergeben«. μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα »*eines* nämlich ist das in der Natur seiende«. Wir merken, daß wir mit dieser Übersetzung nicht durchkommen. Was soll hier φύσις, »Natur«, heißen? In der Natur kommen keine Bettgestelle vor, sie wachsen nicht wie Bäume und Sträucher. φύσις heißt freilich noch für Platon und vor allem im ersten Anfang der griechischen Philosophie das Aufgehen, so wie die Rose aufgeht, sich aus sich entfaltend sich zeigt. Aber das, was wir »Natur« nennen, die Landschaft, die Natur draußen, ist nur ein bestimmt geartetes Feld der Natur, der φύσις im wesentlichen Sinne, wonach sie meint: das aus sich her sich entfaltende Anwesende.

φύσις ist das anfängliche griechische Grund-Wort für das Sein selbst im Sinne der von sich her aufgehenden und so waltenden Anwesenheit.

ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα »das in der Natur seiende Bettgestell« meint: das im reinen Sein als aus sich Anwesendes Wesende, das aus sich Herauskommende steht im Gegensatz zu dem, was durch anderes erst her-gestellt wird. ἡ φύσει κλίνη: was sich als es selbst von sich aus in seinem reinen Aussehen unmittelbar her-stellt. Was so anwest, ist das reine, durch nichts anderes hindurch, schlechthin Gesichtete eines εἶδος, also die ἰδέα. Daß solches aufleuchtet, aufgeht, φύει, vermag ein Mensch nicht zu erwirken. Der Mensch kann die ἰδέα nicht herstellen, er kann nur vor sie gestellt werden. Deshalb sagt Sokrates von der φύσει κλίνη: ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι »von dem wir wohl sagen möchten, wie ich glaube, daß ein Gott es zu- und hergestellt habe.«

μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων. »Ein anderes Bettgestell aber ist das, was der Handwerker anfertigt.« μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. »Und wieder ein anderes ist, was der Maler zustande bringt.«

Diese Dreifachheit des einen Bettgestells und so natürlich eines jeden vorhandenen einzelnen Seienden wird im folgenden Satz zusammengegriffen: Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν. (597b) »Also der Maler, der Stellmacher, der Gott, diese drei sind ἐπιστάται, solche die sich stellen zu, vorstehen drei Weisen des Aussehens des Bettgestells.« Jeder steht einer anderen Weise des sich Zeigens vor und sieht in seiner Art darauf hin, ist der Aufseher dafür, der das sich Zeigen übersieht und beherrscht. Wenn man hier einfach εἶδος mit Art übersetzt — drei Arten von Bettgestellen — dann ist das Entscheidende verdeckt; denn worauf Platon hinausdenkt, ist, sichtbar zu machen, wie sich hier »das Selbe« in verschiedener Weise zeigt: drei Weisen des sich Zeigens und damit der Anwesenheit und somit der

Abwandlungen des Seins selbst. Worauf es ankommt, ist die Einheitlichkeit des Grundcharakters bei aller Verschiedenheit, nämlich durchgängig im sich Zeigen: so und so aussehen und im Aussehen anwesen.

Beachten wir, was auch in der bisherigen Betrachtung immer mitging: Sooft die Rede war vom eigentlich Seienden, wurde vom ὄν τῇ ἀληθείᾳ gesprochen, von dem »in Wahrheit« Seienden. Aber »Wahrheit« bedeutet griechisch begriffen: Unverstelltheit, Offenheit, nämlich für das sich Zeigende selbst.

Die Auslegung des Seins als εἶδος, *Anwesen im Aussehen, setzt die Auslegung der Wahrheit als* ἀλήθεια, *Unverstelltheit, voraus.* Dies gilt es zu beachten, wenn wir das Verhältnis von Kunst (μίμησις) und Wahrheit in der Auffassung Platons recht, d. h. griechisch, begreifen wollen. In diesem Bereich erwachsen erst Platons Fragen. Aus ihm empfangen sie die Möglichkeit der Antworten.

So ist hier auf der Spitze der Platonischen Auslegung des Seins des Seienden als ἰδέα sogleich die Frage wach: Warum hat der Gott für den jeweiligen Bereich einzelner Dinge, z. B. für die Bettgestelle, nur je eine ἰδέα hervorgehen lassen? εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην »entweder wollte er nicht, oder eine gewisse Notwendigkeit lag auf ihm, nicht mehr als ein in seinem Aussehen aufgehendes Bettgestell zuzulassen«, δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν. »Zwei solcher Ideen oder mehr wurden weder zum Hervorgehen gebracht von dem Gott, noch würden sie jemals hervorgehen«. Welches ist der Grund hierfür? Warum ist der Ideen je immer nur eine für eine Sache?

Platons Antwort sei im Rückblick auf das erörterte Wesen des Wahren, seine Einzigkeit und Unveränderlichkeit kurz dargelegt.

Was wäre, wenn der Gott für eine Sache und ihre Vermannigfaltigung — Haus und Häuser, Baum und Bäume, Tier und Tiere — mehrere Ideen aufgehen ließe? Antwort: εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.» Wenn er, statt einer einzigen ›Idee‹ Haus, auch nur zwei aufgehen ließe, dann würde wiederum eine aufscheinen, deren Aussehen die beiden wieder als ihres haben müßten, und das Wassein des Bettgestells oder des Hauses wäre wieder dieses Eine, jedoch nicht die beiden.« Also gehört diese Einheit und Einzigkeit zum Wesen der ἰδέα. Wo liegt nun nach Platon der Grund für die jeweilige Einzigkeit der Idee (des Wesens)? Nicht darin, daß, wenn zwei Ideen gesetzt werden, diese eine höhere über sich hervorgehen lassen, sondern darin, daß der Gott, indem er von diesem Sichüberhöhen des Vorstellens aus einer Mannigfaltigkeit zu einer Einheit wußte, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν. (597 d) — »der wesende Hervorbringer des wesenden Dinges, nicht irgendeines Einzeldinges sein will und nicht ein solcher wie ein Stellmacher«. Weil der Gott ein solcher Gott sein wollte, deshalb läßt er z. B. die Bettgestelle »in der Einheit und Einzigkeit des Wesens hervorgehen«. Worin ist für Platon demnach das Wesen der Idee und somit des Seins letztlich begründet? In der Ansetzung eines Schaffenden, dessen Wesentlichkeit nur dann gerettet erscheint, wenn sein Geschaffenes ein je Einziges, Eines ist, womit jener Überhöhung des Vorstellens eines Mannigfaltigen in der Vorstellung seines Einen zugleich Rechnung getragen ist.

Die Begründung dieser Seinsauslegung geht auf die Ansetzung eines Schaffenden zurück und auf das Voraus-setzen eines Einen, das jeweils Mannigfaltiges einigt. Für uns verbirgt sich hier die Frage: Wie gehören Sein als Anwesen und

Anwesenlassen und das Eine als das Einigende zusammen? Enthält der Rückgang auf einen Schöpfer eine Antwort auf die genannte Frage, oder bleibt diese Frage ungefragt, weil weder Sein als Anwesen durchdacht, noch das Einigen des Einen aus dem Hinblick auf Sein als Anwesen bestimmt ist?

Jedes einzelne Seiende, was wir heute als dieses Einzelne je für das »eigentlich Wirkliche« nehmen, zeigt sich in drei Weisen des Aussehens. Demgemäß kann es in drei Weisen zum sich Zeigen gebracht, d. h. her-gestellt werden. Sonach gibt es auch drei Arten von Herstellern:

1. Der Gott; er läßt das Wesen aufgehen — φύσιν φύει. Daher wird er φυτουργός genannt, der das Aufgehen des reinen Aussehens besorgt und es bereithält, damit der Mensch es erblicken kann.

2. Der Handwerker; er ist der δημιουργὸς κλίνης — er stellt ein Bett nach dessen Wesen her, aber er läßt es im Holz erscheinen, d. h. in solchem, worin das Bettgestell für den allgemeinen Gebrauch je als dieses einzelne zur Verfügung steht.

3. Der Maler; er bringt im Bilde das Bettgestell zum Sichzeigen. Kann er noch ein δημιουργός genannt werden, arbeitet er noch mit für den δῆμος, für das öffentliche Miteinandersein und Gebrauchen der Dinge? Nein! Denn weder hält er das reine Wesen zur Verfügung wie der Gott — er verdunkelt es vielmehr im Stoff der Farbe und Fläche —, noch hält er das von ihm Zustandegebrachte in dem, was es ist, zum Gebrauch zur Verfügung. Der Maler ist nicht δημιουργός, sondern μιμητὴς οὗ ἐκεῖνοι δημιουργοί, »ein Nachmacher dessen, mit Bezug worauf jene die Her-steller für das Öffentliche sind.« Was ist demzufolge der μιμητής? Der Nachmacher ist ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως (597 e): er ist ἐπιστάτης »er steht vor und beherrscht« eine Weise, wie das Sein, die

ἰδέα, zum Aussehen, εἶδος, gebracht wird. Was er anfertigt, das Gemälde, ist τὸ τρίτον γέννημα »ist die dritte Hervor-bringung«, die dritte ἀπὸ τῆς φύσεως »gerechnet vom reinen Aufgehen der ἰδέα als der ersten her«. Im gemalten Tisch zeigt sich irgendwie Tisch überhaupt, also doch irgendwie dessen ἰδέα; und es zeigt sich auch ein einzelnes hölzernes Gestell, also doch irgendwie solches, was eigentlich der Handwerker macht: beides aber in einem Anderen, in der Farbe, in einem Dritten. In diesem Medium kann weder ein benutzbarer Tisch vorkommen, noch kann sich darin dies Aussehen rein als solches zeigen. Die Weise, wie der Maler ›den Tisch‹ in die Sichtbarkeit her-stellt, entfernt sich noch weiter von der Idee, dem Sein des Seienden, als das Herstellen des Tisches durch den Tischler.

Die Entfernung vom Sein und seiner reinen Sichtbarkeit ist maßgebend für die Bestimmung des Wesens des μιμητής. Für den griechisch-platonischen Begriff der μίμησις, der Nachahmung, ist *nicht* das Wiedergeben, Abbilden entscheidend, dieses, daß der Maler dasselbe noch einmal bringt, sondern daß er dies gerade nicht kann und noch weniger zur Wiedergabe imstande ist als der Handwerker. Es ist daher irrig, wenn man der μίμησις die Vorstellung des »naturalistischen« und »primitiven« Nachbildens und Abschilderns unterlegt. Nach-machung ist: nachgeordnetes Her-stellen. Der μιμητής wird in seinem Wesen durch die Stelle des Abstandes bestimmt, die sich aus der Rangfolge ergibt, nach der die Weisen des Herstellens im Hinblick auf das reine »Aussehen«, das Sein, gestuft sind.

Aber noch ist die nach-geordnete Stellung des μιμητής und der μίμησις nicht zureichend umgrenzt. Es bedarf einer Verdeutlichung, in welcher Weise der Maler auch dem Tischler nachgeordnet ist. Ein einzelner »realer« Tisch bietet verschiedene Ansichten von den verschiedenen Seiten. Aber im

Gebrauchen des Tisches sind diese gleichgültig, es kommt auf den einen und selben, auf diesen Tisch an. μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, »er unterscheidet sich (trotz der verschiedenen Anblicke) in nichts von sich selbst«. Solch ein Eines, Einzelnes, Selbiges kann der Tischler anfertigen. Der Maler dagegen kann den Tisch immer nur aus einer bestimmten Lage in den Blick nehmen. Was er her-stellt, ist demzufolge immer nur *eine* Ansicht, *eine* Weise, wie der Tisch erscheint: malt er ihn von vorne, kann er die Rückseite nicht malen. Er stellt den Tisch immer nur her in einem φάντασμα (598 b), in einem Anblick. Nicht nur, daß der Maler überhaupt keinen einzelnen Tisch zum Gebrauch herstellen kann, sondern daß er diesen einzelnen auch nicht einmal voll zum Vorschein bringen kann, bestimmt seinen Charakter als μιμητής.

Die μίμησις ist aber das Wesen aller Kunst. Also gehört zur Kunst diese Fernstellung gegenüber dem Sein, gegenüber dem unmittelbaren und unverstellten Aussehen, gegenüber der ἰδέα. Die Kunst ist im Hinblick auf das Offenbarmachen des Seins, d. h. die Herausstellung des Seins ins Unverborgene, in die ἀλήθεια, ein Nachgeordnetes.

Wo steht also für Platon die Kunst im Verhältnis zur Wahrheit (ἀλήθεια)? Antwort (598 b): πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητική ἐστιν. »Fern ab von der Wahrheit steht also doch die Kunst.« Was sie herstellt, ist nicht das εἶδος als ἰδέα (φύσις), sondern τοῦτο εἴδωλον. Dieses ist nur der Anschein des reinen Aussehens; εἴδωλον heißt ein kleines εἶδος, nicht nur im Sinne der Ausmessung, sondern ein geringes in der Art des Zeigens und Erscheinens. Es ist nur noch ein Rest des echten sich Zeigens des Seienden und dieses Restliche in einem fremden Bereich, z. B. der Farbe oder eines anderen Darstellungsstoffes. Die Verringerung der Weise des Her-stellens ist Verdunkelung und Verstellung. τοῦτ' ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγῳδοποιός, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς

ἀληθείας πεφυκώς, καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί (597 e). »Solcher Art wird nun auch der Tragödiendichter sein, wenn anders er ein ›Künstler‹ ist, in gewisser Weise an dritter Stelle von dem Herrscher weg, der das Aufgehen des reinen Seins beherrscht, an dritter Stelle nachgeordnet seinem Wesen nach gegenüber der Wahrheit (und ihrer Erfassung im reinen Erblicken), und solcher Art sind auch die anderen ›Künstler‹.«

Von Erasmus wird uns ein Satz überliefert, der die Kunst des Malers Albrecht Dürer kennzeichnen soll. Der Satz spricht einen Gedanken aus, der offenbar im persönlichen Gespräch des Gelehrten mit dem Künstler erwachsen ist. Er lautet: ex situ rei minus, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit: er, der Maler Dürer, bringt, indem er ein einzelnes Ding aus seiner jeweiligen Lage zeigt, nicht einen einzigen vereinzelten Anblick, der sich dem Auge gerade bietet, zum Vorschein; sondern — so ist zu ergänzen — indem er das Einzelne jeweilig als dieses Einzige in seiner Einzigkeit zeigt, macht er das Sein selbst im einzelnen Hasen, das Hasensein, das Tiersein dieses Tieres sichtbar. Offenkundig spricht Erasmus hier gegen Platon. Daß der Humanist Erasmus diesen Dialog und die Stelle über die Kunst gekannt hat, dürfen wir annehmen. Daß Erasmus und Dürer so sprechen können, setzt voraus, daß eine Wandlung des Seinsverständnisses im Gange ist.

In der Stufenfolge der verschiedenen Weisen der Anwesenheit des Seienden und damit des Seins steht für Platons Metaphysik die Kunst weit unter der Wahrheit. Wir treffen hier auf einen Abstand. Doch Abstand ist nicht Zwiespalt, dies vor allem dann nicht, wenn die Kunst — wie Platon es will — unter die Leitung der Philosophie als des Wissens vom Wesen des Seienden gestellt wird. Platons Gedanken in dieser Richtung, also auch den weiteren Inhalt des X. Buches zu verfolgen, gehört nicht hierher.

Wir sind von der Frage ausgegangen, worin für Nietzsche der Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit bestehe. Er muß für ihn aufbrechen auf Grund seiner Art, Kunst und Wahrheit philosophisch zu begreifen. Nietzsches Philosophie ist nach seinem eigenen Wort umgedrehter Platonismus. Gesetzt, es bestehe im Platonismus ein Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit, dann müßte auch durch die umdrehende Aufhebung des Platonismus der Zwiespalt für Nietzsche verschwinden. Nun zeigte sich: im Platonismus ist kein Zwiespalt, sondern nur ein Abstand. Freilich ist der Abstand kein nur mengenmäßiger, sondern ein solcher der Rangordnung. Daraus ergibt sich für Platon – in Nietzsches Redeweise gesprochen – der Satz: Die Wahrheit ist mehr wert als die Kunst. Nietzsche aber sagt umgekehrt: Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit. Offenbar verbirgt sich in diesem Satz der Zwiespalt. Wenn aber im Unterschied zu Platon das Verhältnis von Wahrheit und Kunst der Rangordnung nach sich umkehrt und wenn für Nietzsche dieses Verhältnis ein Zwiespalt ist, dann folgt daraus nur, daß es für Platon auch ein Zwiespalt, aber ein umgekehrter, sein muß. Wenngleich Nietzsches Philosophie sich als die Umkehrung des Platonismus versteht, so besagt dies doch nicht, durch diese Umkehrung müsse der Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit verschwinden. Wir können nur sagen: wenn in Platons Lehre zwischen Kunst und Wahrheit ein Zwiespalt ist und Nietzsches Philosophie eine Umkehrung des Platonismus darstellt, dann muß in Nietzsches Philosophie dieser Zwiespalt in der umgekehrten Gestalt zum Vorschein kommen. Also kann für uns der Platonismus eine Anweisung sein, um bei Nietzsche – nur umgekehrt – den Zwiespalt

und seinen Sitz aufzudecken und damit sein Wissen von Kunst und Wahrheit erst auf den tragenden Grund zu führen.

Was heißt Zwiespalt? Der Zwiespalt ist das Auseinanderklaffen von Zweien, die entzweit sind. Das bloße Klaffen macht freilich noch nicht den Zwiespalt. Zwar sprechen wir im Bezug auf das Klaffende zwischen zwei ragenden Felsen von einem Felsspalt; doch die Felsen sind nicht im Zwiespalt und können es nie sein; denn dazu gehört, daß sie, und zwar von sich aus, sich aufeinander beziehen. Nur was sich aufeinander bezieht, kann gegeneinander sein. Aber auch die Gegensätzlichkeit ist noch nicht Zwiespalt. Das Gegeneinander setzt freilich das Aufeinanderbezogensein, d. h. das Übereinkommen in einer Hinsicht voraus. Ein echter politischer Gegensatz – nicht bloße Händel – ist nur da, wo die politische Ordnung des Selben gewollt wird; hier erst können Wege und Ziele und Grundsätze auseinandergehen. Im Gegensatz herrscht jeweils in der einen Hinsicht Übereinkunft, in einer anderen Verschiedenheit. Was nun aber in derselben Hinsicht, in der es übereinkommt, zugleich auch auseinandergeht, gerät in den Zwiespalt. Hier ist das Gegeneinander aus dem Auseinandertreten des Zusammengetretenen entsprungen, so zwar, daß es als Auseinander gerade in die höchste Zusammengehörigkeit tritt. Daraus ersehen wir aber zugleich, daß Entzweiung zwar etwas anderes ist als Gegensatz, daß aber auch die Entzweiung nicht notwendig Zwiespalt sein muß, sondern Einklang sein kann. Auch der Einklang verlangt die Zweiheit der Entzweiung.

»Zwiespalt« ist daher zweideutig:

1. Entzweiung, die aber im Grunde Einklang sein kann.
2. Entzweiung, die Zwiespalt werden muß (Zerrissenheit).

Wir lassen jetzt mit Absicht das Wort »Zwiespalt« in dieser Zweideutigkeit. Denn wenn im umgekehrten Platonismus bei

Nietzsche ein Zwiespalt herrscht, und wenn dieser nur möglich ist, sofern im Platonismus schon Zwiespalt ist, und wenn für Nietzsche der Zwiespalt entsetzlich ist, dann muß er für Platon der umgekehrte sein, also eine Entzweiung, die jedoch Einklang ist. Jedenfalls muß, was überhaupt in den Zwiespalt soll treten können, sich gegenseitig gleichgestellt, desselben unmittelbaren Ursprungs, von derselben Notwendigkeit und von gleichem Range sein. Ein Oberes und ein Unteres kann zwar im Abstand und im Gegensatz sein, aber niemals im Zwiespalt, weil ihnen die Gleichheit des Maßes abgeht. Das Obere und das Untere ist in dem, was es je selbst ist, verschieden und kommt in der wesentlichen Hinsicht nicht überein.

Solange daher die Kunst nach der Darstellung in der »Politeia« von der Wahrheit her gemessen auf der dritten Stufe steht, bestehen zwar Abstand und Nachordnung, aber ein Zwiespalt ist nicht möglich. Soll nun ein Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit sein können, dann muß zuerst die Kunst in den gleichen Rang hinaufgesetzt werden. Aber ist denn ein »Zwiespalt« zwischen Kunst und Wahrheit? Platon spricht in der Tat, dunkel andeutend, sogar in der »Politeia« (607 b) von der παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ »einer gewissen alten Entzweiung zwischen Philosophie und Dichtung«, d. h. zwischen Erkennen und Kunst, Wahrheit und Schönheit. Doch wenn διαφορά hier mehr sagen soll als Unterschied — und es soll mehr sagen — dann ist in diesem Gespräch vom »Zwiespalt« nicht die Rede und kann auch nicht die Rede sein; denn wenn die Kunst, um mit der Wahrheit »zwiespältig« zu sein, ihr im Rang gleichgesetzt werden muß, wird es nötig, daß die Kunst noch nach einer anderen Hinsicht betrachtet wird.

Die andere Hinsicht, in der die Kunst gesehen sein muß, kann dann nur dieselbe sein, in der Platon die Wahrheit be-

spricht. Nur diese eine und selbe Hinsicht gibt die Voraussetzung für eine Entzweiung. Daher haben wir jetzt zu untersuchen, in welcher anderen Hinsicht – gegenüber der im Gespräch über den »Staat« leitenden – Platon noch von der Kunst handelt.

Wenn wir das Ganze der uns überlieferten Gestalt der Philosophie Platons überblicken, bemerken wir: es sind einzelne Gespräche und Bereiche. Ein »System« im Sinne eines einheitlich entworfenen und ausgeführten, alle wesentlichen Fragen und Sachen gleichmäßig umschließenden Baues findet sich nirgends. Dasselbe gilt von der Philosophie des Aristoteles und von der griechischen Philosophie überhaupt. Die verschiedensten Fragen sind von verschiedenen Ansatzpunkten her und auf verschiedenen Ebenen gestellt, verschieden weit entfaltet und verschieden weit beantwortet. Gleichwohl herrscht in Platons Denken ein Grundzug des Vorgehens. Alles ist in die Leitfrage der Philosophie versammelt: was das Seiende sei.

Obwohl sich in der Philosophie Platons und durch sie die Verfestigung des philosophischen Fragens in schulmäßigen Lehren und Lehrbüchern vorbereitet, müssen wir uns hüten, seine Fragen am Leitfaden der einzelnen Lehrstücke und Lehrtitel der späteren philosophischen Disziplinen nachzudenken. Was Platon über die Wahrheit und das Erkennen, was er über die Schönheit und die Kunst sagt, dürfen wir nicht nach der späteren Erkenntnislehre, Logik und Ästhetik auffassen und zurechtlegen. Das schließt freilich nicht aus, daß wir mit Bezug auf Platons Besinnung über die Kunst die Frage stellen, ob und wo innerhalb seiner Philosophie auch von der Schönheit gehandelt werde. Wir dürfen nach dem längst geläufig gewordenen Verhältnis von Kunst und Schönheit fragen, gesetzt, daß wir alles offen lassen, was die Beziehung zwischen beiden betrifft.

Vom »Schönen« spricht Platon öfters in seinen Gesprächen, ohne dabei von der Kunst zu handeln. Einem seiner »Dialoge« hat die Überlieferung eigens den Untertitel περὶ τοῦ καλοῦ »Über das Schöne« gegeben. Es ist das Gespräch, das Platon nach dem darin mitredenden Jüngling Phaidros benannt hat. Aber dieses Gespräch hat im Verlauf der Überlieferung noch andere Untertitel erhalten: περὶ ψυχῆς »Über die Seele«; περὶ τοῦ ἔρωτος »Über die Liebe«. Das zeigt die Unsicherheit über den Inhalt des Gespräches schon deutlich genug. Von all dem Genannten, dem Schönen, der Seele und der Liebe wird, und zwar nicht nur beiher, gesprochen; aber auch, und zwar sehr ausführlich, von der τέχνη — von der Kunst; aber auch, und zwar sehr eingehend, vom λόγος — von der Rede und der Sprache; aber auch, und zwar sehr wesentlich, von der ἀλήθεια — von der Wahrheit; aber auch, und zwar sehr eindringlich, von der μανία — vom Wahnsinn, vom Rausch, vom Wegsein; und schließlich und immer von den ἰδέαι und vom Sein.

Jeder dieser Namen könnte mit gleichviel und gleichwenig Recht als Untertitel dienen. Gleichwohl ist der Inhalt des Gespräches kein wirres Vielerlei. Seine Fülle ist in einer einzigartigen Weise gestaltet, so daß dieses Gespräch nach allen wesentlichen Hinsichten als das vollendetste angesprochen werden muß. Es kann daher auch nicht, wie Schleiermacher wollte, als das früheste Werk gelten; ebensowenig gehört es in die späteste Zeit, sondern in die Jahre der ἀκμή des Platonischen Schaffens.

Wir können bei der inneren Größe dieses Werkes noch weniger als beim Gespräch über den »Staat« daran denken, das Ganze einheitlich in Kürze sichtbar zu machen. Schon die titelmäßigen Hinweise auf den Inhalt zeigen: in dem Gespräch ist von der Kunst, von der Wahrheit, vom Sagen, vom Rausch und vom Schönen die Rede. Wir verfolgen jetzt nur,

was über das Schöne in seinem Bezug zum Wahren gesagt ist, um zu ermessen, ob und inwieweit und in welcher Art von einer Entzweiung beider gesprochen werden kann.

Für das rechte Verständnis dessen, was hier über das Schöne gesagt wird, gibt das Wissen von dem Zusammenhang und dem Umkreis, in dem das Schöne zur Sprache kommt, den Ausschlag. Um es zunächst verneinend zu bestimmen: weder im Zusammenhang mit der Frage nach der Kunst, noch im ausdrücklichen Zusammenhang mit der Frage nach der Wahrheit, sondern im Umkreis der ursprünglichen Frage des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem wird das Schöne erörtert. Aber gerade weil dem Schönen in diesem Fragebereich nachgedacht wird, kommt sein Zusammenhang mit der Wahrheit und der Kunst zum Vorschein. Das läßt sich aus dem zweiten Teil des Gespräches zeigen.

Wir greifen zunächst (1.) einige Leitsätze heraus, um den Umkreis sichtbar zu machen, in dem vom Schönen die Rede ist. Darnach soll (2.) das über das Schöne Gesagte — in den Grenzen unserer Aufgabe — erläutert werden. Schließlich fragen wir (3.) nach der Art der hier vorliegenden Beziehung zwischen Schönheit und Wahrheit.

Zu 1. Das Schöne wird im Umkreis der Kennzeichnung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden als solchem erörtert. Mit Bezug hierauf gilt der Satz: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον (249 e) »jede Menschenseele hat von sich her aufgehend schon das Seiende in seinem Sein erblickt, oder sie wäre (anders) nie in diese Lebensgestalt gekommen«. Damit der Mensch dieser hier leibend-lebende Mensch sein kann, muß er schon das Sein erblickt haben. Warum? Was ist denn der Mensch? Das wird nicht eigens gesagt, sondern unausgesprochen vorausgesetzt: Der Mensch ist das Wesen, das sich zum Seienden als solchem verhält. Aber dieses Wesen könnte

er nicht sein, d. h. das Seiende könnte sich ihm als Seiendes nicht zeigen, wenn er nicht im voraus immer schon das Sein durch die »Theorie« im Blick hätte. Die »Seele« des Menschen muß das Sein erblickt haben, denn das Sein ist nicht faßbar mit den Sinnen. Das Sein ist es, woran die Seele »sich nährt«, τρέφεται. Das Sein, der ausblickende Bezug zum Sein, gewährt dem Menschen das Verhältnis zum Seienden.

Wüßten wir nicht, was Verschiedenheit heißt und was Gleichheit, dann könnten uns niemals verschiedene Dinge, d. h. überhaupt Dinge begegnen. Wüßten wir nicht, was Selbigkeit heißt und Gegensetzung, dann könnten wir niemals uns zu uns selbst als den jeweiligen Selbigen verhalten, wir wären nie bei uns selbst und nie wir selbst. Wir könnten auch nie solches erfahren, was uns entgegensteht und so das Andere unserer selbst ist. Wüßten wir nicht, was Ordnung heißt und Gesetz, was Fug und Gefüge, dann vermöchten wir nichts zu fügen und zu erbauen, nichts einzurichten und im Bestand zu erhalten. Diese Lebensgestalt, genannt Mensch, wäre schlechterdings unmöglich, herrschte in ihr nicht von Grund aus und über alles hinweg schon der Blick auf das Sein.

Aber nun gilt es, auch die andere Wesensbestimmung des Menschen zu sehen. Weil der Seinsblick in den Leib gebannt ist, kann das Sein nie rein im ungetrübten Glanz erblickt werden, sondern immer nur bei Gelegenheit des Begegnens von diesem und jenem Seienden. Daher gilt allgemein vom Seinsblick der Menschenseele: μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα (248 a), »kaum und nur mit Mühe erblickt sie das Seiende (als solches).« Deshalb haben die meisten im Wissen vom Sein viel Mühsal und daher: ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται (248 b), »die θέα, der Blick auf das Sein, bleibt bei ihnen ἀτελής, so, daß sie nicht das Ende erreicht, d. h. alles zum Sein Gehörige erlangt«. Darum ist ihr Blicken nur ein halbes, ein Schielen gleichsam. Als diese Schielenden gehen die meisten weg; sie

kehren sich ab von der Bemühung um den reinen Seinsblick, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται »und so sich abkehrend, nähren sie sich nicht mehr aus dem Sein«, — sondern sie gebrauchen die τροφή δοξαστή, die Nahrung, die ihnen von der δόξα zukommt, d. h. von dem, was das jeweilig Begegnende anbietet, von dem jeweiligen Anschein, den die Dinge gerade haben.

Je mehr aber nun die meisten Menschen im Alltag dem jeweiligen Anschein und den geläufigen Ansichten über das Seiende anheimfallen und darin sich wohlfühlen und so sich bestätigt finden, um so mehr »verbirgt sich« ihnen das Sein (λανθάνει). Die Folge dieser Verbergung des Seins ist bei den Menschen, daß sie von der λήθη befallen werden, von jener Verbergung des Seins, die den Anschein erweckt, als gäbe es dergleichen wie Sein nicht. Wir übersetzen das griechische Wort λήθη mit »Vergessen«, wobei »vergessen« metaphysisch nicht psychologisch zu denken ist. Die meisten versinken in der Seinsvergessenheit, obwohl sie, ja weil sie ständig nur bei dem nächstbegegnenden sich umtun. Denn dieses ist nicht das Seiende, sondern nur das, ἃ νῦν εἶναί φαμεν (249 c) »von dem wir jetzt so sagen, es sei«. Was uns hier und jetzt, so und anders als dieses und jenes jeweilig angeht und in Anspruch nimmt, ist, sofern es überhaupt ist, nur ein ὁμοίωμα, eine Angleichung an das Sein. Es ist nur ein Anschein des Seins. Aber diejenigen, die in die Seinsvergessenheit verfallen bleiben, wissen nicht einmal von diesem Anschein als Anschein. Denn sonst müßten sie alsbald auch vom Sein wissen, das auch im Anschein noch, wenngleich »kaum« zum Vorschein kommt. Sie wären dann aus der Seinsvergessenheit heraus und würden, statt der Vergessenheit zu frönen, im Andenken an das Sein die μνήμη bewahren. ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν (250 a 5). »Wenige also nur bleiben, denen zur Verfügung steht das Vermögen,

an das Sein zu denken.« Aber selbst diese vermögen nicht ohne weiteres den Anschein des Begegnenden so zu sehen, daß ihnen darin das Sein zum Vorschein kommt. Es bedarf eigener Bedingungen. Je nachdem, wie das Sein sich gibt, eignet ihm die Macht des sich Zeigens der ἰδέα, und damit die anziehende und bindende Kraft.

Sobald der Mensch sich in seinem Blick auf das Sein durch dieses binden läßt, wird er über sich hinaus entrückt, so daß er gleichsam sich zwischen sich und dem Sein erstreckt und außer sich ist. Dieses Über-sich-hinweg-gehoben- und vom Sein selbst Angezogenwerden ist der ἔρως. Nur soweit das Sein in bezug auf den Menschen die »erotische« Macht zu entfalten vermag, nur so weit vermag der Mensch an das Sein selbst zu denken und die Seinsvergessenheit zu überwinden.

Der anfänglich aufgestellte Satz: Zum Wesen des Menschen, daß er als Mensch sein kann, gehört der Seinsblick, ist erst verstanden, wenn wir wissen, daß dieser Seinsblick nicht wie ein Ausstattungsstück am Menschen vorkommt, sondern ihm als jener innerste Besitz gehört, der am störbarsten ist und am leichtesten verunstaltet wird und daher immer wieder zurückgewonnen werden muß. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit dessen, was die Rückgewinnung und ständige Erneuerung und Bewahrung des Seinsblickes ermöglicht. Dies kann nur solches sein, was im nächsten Anschein des Begegnenden zugleich am ehesten das entfernteste Sein zum Vorschein bringt. Dies aber ist nach Platon das Schöne. Indem wir den Umkreis bestimmten, in dem das Schöne zur Sprache kommt, ist im Grunde schon gesagt, was in Hinsicht auf die Ermöglichung und Bewahrung des Seinsblickes das Schöne ist.

Zu 2. Um dies jedoch deutlicher zu sagen, bedarf es jetzt nur der Anführung weniger Sätze. Sie sollen die Wesensbestimmung des Schönen belegen und damit zugleich das dritte vorbereiten:

die Erörterung des Verhältnisses von Schönheit und Wahrheit bei Platon. Wir wissen aus der metaphysischen Grundlegung des Gemeinwesens im Gespräch über den Staat, daß das eigentlich Maßgebende in der δίκη und δικαιοσύνη, d. h. im gefügten Fug der Ordnung des Seins beschlossen liegt. Aber dieses höchste und reinste Wesen des Seins ist von der gewöhnlichen Seinsvergessenheit aus gesehen das Fernste. Und so weit die wesentliche Ordnung des Seins im »Seienden«, d. h. in dem, was wir so nennen, sich zeigt, ist sie hier schwer sichtbar. Der Anschein ist unauffällig. Das Wesenhafte macht sich am wenigsten bemerklich. Demgemäß sagt Platon im Phaidros (250 b): δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν. »Der Gerechtigkeit und der Besonnenheit und was das andere ist, was die Menschen im Grunde vor allem würdigen müssen, dem allem wohnt kein Glanz inne, da wo es als Anschein begegnet.« Platon fährt fort: ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος. »Vielmehr erfassen wir das Sein durch stumpfe Werkzeuge, also unscharf und kaum, und wenige, die auf den entsprechenden Augenschein zugehen, erblicken die Herkunftsquelle, d. h. den Wesensursprung dessen, was sich im Anschein darbietet.« Die Fortführung des Gedankens erfolgt in deutlicher Entgegensetzung: κάλλος δέ »mit der Schönheit aber« steht es anders: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον (250 d) »Nun aber hat (nämlich in der Wesensordnung des Aufleuchtens des Seins) die Schönheit allein dieses Los zugeteilt erhalten, nämlich das Hervorscheinendste zu sein, aber auch das Entrückendste.« Das Schöne ist jenes, was am unmittelbarsten auf uns zukommt und uns berückt. Indem es uns als Seiendes trifft, entrückt es uns zugleich in den Blick auf das Sein. Das Schöne ist dieses in sich Gegenwendige, das in den nächsten Sinnenschein sich

einläßt und dabei zugleich in das Sein forthebt: das Berükkend-Entrückende. Also ist es das Schöne, was uns aus der Vergessenheit des Seins herausreißt und den Seinsblick gewährt.

Das Schöne wird das Hervorscheinendste genannt, dessen Scheinen im Bereich des unmittelbaren sinnlichen Anscheins geschieht: κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. »Das Schöne selbst ist (uns Menschen hier) in den Besitz gegeben durch die erhellendste Weise des Wahrnehmens, über die wir verfügen, und wir besitzen das Schöne als das am hellsten Glänzende«. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων. »Das Sehen, Blicken nämlich ist für uns die schärfste der Weisen des Vernehmens, die sich im Durchgang durch den Leib vollziehen«. Wir wissen aber: θέα, das »Blicken« ist auch das höchste Vernehmen, das Erfassen des Seins. Der Blick reicht in die höchste und weiteste Ferne des Seins und zugleich in die nächste, leuchtendste Nähe des Anscheins. Je scheinender, leuchtender der Anschein als solcher vernommen wird, um so leuchtender kommt in ihm das zum Vorschein, wovon er Anschein ist: das Sein. Das Schöne ist seinem eigensten Wesen nach das im sinnlichen Bereich Hervorscheinendste, das Aufglänzendste, derart, daß es als dieses Geleucht zugleich das Sein aufleuchten läßt. Das Sein ist jenes, woran der Mensch seinem Wesen nach im voraus gebunden bleibt, wohin er entrückt ist.

Indem das Schöne das Sein aufleuchten läßt, als Schönes selbst aber das Anziehendste ist, rückt es den Menschen zugleich durch sich hindurch über sich hinweg zum Sein selbst. Was Platon vom Scheinen durchsichtig in den zwei wesentlichen Worten sagt: ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον, dies können wir kaum entsprechend geprägt wiedergeben.

Auch die lateinische Übersetzung aus der Zeit der Re-

naissance verdunkelt hier alles, wenn sie sagt: At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium et perspicua sit et amabilis. Platon meint nicht, das Schöne selbst sei als Gegenstand »durchsichtig und liebenswert«; es ist das Leuchtendste und als dieses das Fortziehendste, das Entrückendste.

Aus dem Dargelegten wird das Wesen des Schönen klar, daß und inwiefern es die Rückgewinnung und Bewahrung des Seinsblickes aus dem nächsten Anschein, der leicht in die Vergessenheit bannt, ermöglicht. Unsere Verständigkeit, die φρόνησις, hat, obzwar sie auf das Wesentliche bezogen bleibt, von sich aus kein entsprechendes εἴδωλον, keinen Bereich des Anscheins, der uns das, was sie geben soll, unmittelbar nahebringt und doch zugleich forthebt in das eigentlich zu Verstehende.

Zu 3. Die dritte Frage, die nach dem Verhältnis von Schönheit und Wahrheit fragt, beantwortet sich jetzt von selbst. Zwar wurde bisher von der Wahrheit nicht eigens gehandelt. Indes genügt es, an den einleitenden Hauptsatz zurückzudenken und ihn in der Fassung zu lesen, in der ihn Platon selbst zuerst einführt, um über das Verhältnis von Schönheit und Wahrheit ins klare zu kommen. Der Hauptsatz lautet: Zum Wesen des Menschen gehört der Seinsblick, kraft dessen er sich zum Seienden und zu dem, was ihm als anscheinend Seiendes begegnet, verhalten kann. An der Stelle, wo dieser Gedanke zuerst eingeführt wird (249 b), sagt Platon nicht, Grundbedingung für die Gestalt des Menschen sei, daß er τεθέαται τὰ ὄντα »im vorhinein das Seiende als solches im Blick hat«, sondern er sagt: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. »nicht wäre die Seele in diese Gestalt gekommen, wenn sie niemals zuvor erblickt hätte die Unverborgenheit des Seienden, d. h. das Seiende in seiner Unverborgenheit.«

Der Seinsblick ist die Eröffnung des Verborgenen zum Un-

verborgenen, ist das Grundverhältnis zum Wahren. Was die Wahrheit ihrem Wesen nach vollbringt, die Enthüllung des Seins, dieses und nichts anderes vollbringt die Schönheit, indem sie, aufleuchtend im Anschein, in das darin aufscheinende Sein, d. h. in die Offenbarkeit des Seins, in die Wahrheit entrückt. Wahrheit und Schönheit sind in ihrem Wesen auf das Selbe, das Sein, bezogen; sie gehören in dem Einen, Entscheidenden zusammen: das Sein offenbar zu halten und offenbar zu machen.

Doch in dem, worin sie zusammengehören, müssen sie für den Menschen auseinandergehen, sich entzweien; denn weil das Sein für Platon das Nichtsinnliche ist, kann die Offenbarkeit des Seins, die Wahrheit, auch nur das nichtsinnliche Leuchten sein. Weil das Sein nur im Seinsblick sich eröffnet und dieser immer aus der Seinsvergessenheit herausgerissen werden muß und es dazu des nächsten Scheinens des Anscheins bedarf, muß die Eröffnung des Seins dort geschehen, wo, von der Wahrheit aus geschätzt, das μὴ ὄν (εἴδωλον), das Nichtseiende west. Dies ist jedoch der Ort der Schönheit.

Bedenken wir vollends, daß die Kunst, sofern sie das Schöne hervorbringt, sich im Sinnlichen aufhält und demnach im weiten Abstand von der Wahrheit, dann wird deutlich, wie Wahrheit und Schönheit bei ihrem Zusammengehören in Einem doch zwei sein, sich entzweien müssen. Aber diese Entzweiung, der Zwiespalt im weiten Sinne, ist für Platon kein Entsetzen erregender sondern ein beglückender. Das Schöne hebt über das Sinnliche hinweg und trägt in das Wahre zurück. In der Entzweiung überwiegt der Einklang, weil das Schöne als das Scheinende, Sinnliche im voraus sein Wesen in der Wahrheit des Seins als des Übersinnlichen geborgen hat.

Schärfer gesehen liegt auch hier ein Zwiespalt im strengen Sinne vor, aber es ist das Wesen des Platonismus, daß er die-

sem Zwiespalt ausweicht, indem er das Sein so ansetzt, daß er ausweichen kann und dieses Ausweichen nicht als ein solches sichtbar wird. Wo aber der Platonismus umgedreht wird, muß auch alles, was ihn kennzeichnet, sich umdrehen und, was sich verbergen und verschleiern ließ und als beglückend in Anspruch genommen werden konnte, muß umgekehrt heraustreten und Entsetzen erregen.

Nietzsches Umdrehung des Platonismus

Die Betrachtung des Verhältnisses von Schönheit und Wahrheit bei Platon wurde durchgeführt, um unseren Blick zu schärfen. Denn es gilt, die Stelle und den Zusammenhang zu finden, wo innerhalb von Nietzsches Auffassung der Kunst und der Wahrheit die Entzweiung beider entspringen muß, derart, daß sie als Entsetzen erregender Zwiespalt erfahren wird.

Schönheit und Wahrheit sind beide auf das Sein bezogen, und zwar beide in der Weise der Enthüllung des Seins des Seienden. Die Wahrheit ist die unmittelbare, auf das Sinnliche sich nicht einlassende, im vorhinein davon abrückende Weise der Seinsenthüllung im Denken der Philosophie. Die Schönheit ist entgegengesetzt die in das Sinnliche einrückende, aus ihm her berückende Entrückung zum Sein. Wenn für Nietzsche Schönheit und Wahrheit in den Zwiespalt treten, müssen sie zuvor in Einem zusammengehören. Dieses Eine kann nur das Sein und der Bezug zu ihm sein.

Nun bestimmt Nietzsche den Grundcharakter des Seienden, also das Sein, als Willen zur Macht. Demnach muß sich aus dem Wesen des Willens zur Macht eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Schönheit und Wahrheit ergeben, die zugleich ein Zwiespalt werden muß. Indem wir versuchen,

diesen Zwiespalt zu sehen und zu begreifen, werfen wir einen Blick in das einheitliche Wesen des Willens zur Macht. Nietzsches Philosophie ist nach seinem eigenen Zeugnis ein umgedrehter Platonismus. Wir fragen: In welchem Sinne wird das dem Platonismus eigentümliche Verhältnis von Schönheit und Wahrheit durch die Umdrehung ein anderes?

Diese Frage ließe sich durch eine einfache Umrechnung leicht beantworten, wenn die »Umdrehung« des Platonismus gleichgesetzt werden dürfte mit einem Verfahren, das die Sätze Platons gleichsam nur auf den Kopf stellt. Zwar drückt Nietzsche selbst öfters den Sachverhalt so aus, nicht nur, um in einer vergröberten Weise deutlich zu machen, was er meint, sondern auch deshalb, weil er oft selbst in dieser Weise denkt, obzwar er etwas anderes sucht.

Erst spät und kurz vor dem Abbruch seiner denkerischen Arbeit wird ihm in der vollen Tragweite klar, wohin er bei dieser Umdrehung des Platonismus getrieben wird. Diese Klarheit wächst, je mehr Nietzsche die Notwendigkeit dieser Umdrehung begreift, nämlich als gefordert durch die Aufgabe der Überwindung des Nihilismus. Deshalb müssen wir bei der Verdeutlichung der Umdrehung des Platonismus von dessen Baugestalt ausgehen. Für Platon ist das Übersinnliche die wahre Welt. Sie steht oben als das Maßgebende. Das Sinnliche liegt unten als die scheinbare Welt. Das Obere ist das im vorhinein und allein Maßgebende und somit Wünschbare. Nach der Umdrehung – das ist formal leicht nachzurechnen – steht das Sinnliche, die scheinbare Welt oben, und das Übersinnliche, die wahre Welt, liegt unten. Im Rückblick auf das früher Dargestellte bleibt festzuhalten, daß schon die Rede von einer »wahren Welt« und einer »scheinbaren Welt« nicht mehr die Sprache Platons spricht.

Aber was heißt: das Sinnliche steht oben? Es ist das Wahre, das eigentlich Seiende. Nimmt man die Umdrehung allein in

dieser Weise, dann bleiben gleichsam die Leerstellen des Oben und Unten erhalten und werden nur verschieden besetzt. Solange aber dieses Oben und Unten die Baugestalt des Platonismus bestimmen, bleibt er in seinem Wesen bestehen. Die Umdrehung leistet nicht, was sie als Überwindung des Nihilismus leisten muß, eine Überwindung des Platonismus von Grund auf. Dies gelingt erst und nur dann, wenn das Obere überhaupt als solches beseitigt wird, wenn die vorgängige Ansetzung eines Wahren und Wünschbaren unterbleibt, wenn die wahre Welt – im Sinne des Ideals – abgeschafft wird. Was geschieht, wenn die wahre Welt abgeschafft wird? Bleibt dann noch die scheinbare Welt? Nein. Denn die scheinbare Welt kann das, was sie ist, nur sein als das Gegenstück zur wahren. Wenn diese fällt, muß auch die scheinbare fallen. Erst dann ist der Platonismus überwunden, d. h. so umgedreht, daß das philosophische Denken aus ihm herausgedreht wird. Wohin kommt es dann zu stehen?

In der Zeit, als für Nietzsche die Umdrehung des Platonismus zu einer Herausdrehung aus ihm wurde, überfiel ihn der Wahnsinn. Man hat diese Umkehrung bisher weder als letzten Schritt Nietzsches überhaupt erkannt, noch hat man gesehen, daß sie erst im letzten Schaffensjahr (1888) klar vollzogen wurde. Die Einsicht in diese wichtigen Zusammenhänge ist freilich, von der uns vorliegenden Gestaltung des Buches »Der Wille zur Macht« aus gesehen, insofern recht schwer, als die zusammengestellten Textstücke einer Vielheit von Manuskripten entnommen sind, deren Niederschrift sich über die Jahre 1882 bis 1888 erstreckt. Aus den Originalmanuskripten Nietzsches ergibt sich ein durchaus anderes Bild. Aber auch ohne die Rücksicht darauf hätte in der im letzten Schaffensjahr an wenigen Tagen (September 1888) niedergeschriebenen Schrift »Götzen-Dämmerung« (erschienen erst 1889) ein Abschnitt auffallen müssen, dessen Grund-

stellung sich von der sonst bekannten unterscheidet. Der Abschnitt ist überschrieben: *»Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde.* Geschichte eines Irrtums.« (VIII, 82/83; vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 567 und n. 568, aus dem Jahre 1888)

Der Abschnitt umfaßt etwas mehr als eine Seite (Nietzsches eigenhändiges Druckmanuskript ist erhalten). Er gehört zu jenen Stücken, deren Stil und Bau sogleich verraten, wie hier für einen großen Augenblick der ganze denkerische Bereich in eine neue und einmalige Helle zusammenschießt. Die Überschrift »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde« sagt, daß hier die Geschichte dargestellt werden soll, in deren Verlauf das von Platon als das wahrhaft Seiende angesetzte Übersinnliche nicht nur aus dem oberen Rang in den unteren versetzt wurde, sondern ins Unwirkliche und Nichtige versank. Nietzsche gliedert diese Geschichte in sechs Abschnitte, die leicht als die wichtigsten Zeitalter des abendländischen Denkens kenntlich zu machen sind und unmittelbar an die Schwelle von Nietzsches eigener und eigentlicher Philosophie führen.

Wir wollen, mit dem Blick auf unsre Frage, diese Geschichte in aller Kürze verfolgen, damit wir sehen, wie Nietzsche trotz seines Willens zur Umwälzung sich ein helles Wissen des zuvor Geschehenen bewahrte.

Je eindeutiger und einfacher von einem entscheidenden Fragen her die Geschichte des abendländischen Denkens auf ihre wenigen wesentlichen Schritte zurückgebracht wird, um so mehr wächst ihre vorgreifende und bindende Macht — dies gerade dann, wenn es gilt, sie zu überwinden. Wer meint, das philosophische Denken könne sich dieser Geschichte mit einem Machtspruch entschlagen, wird unversehens von ihr selbst geschlagen, und zwar mit jenem Schlag, von dem er sich nie zu erholen vermag, weil es der Schlag der Verblendung ist.

Diese meint ursprünglich zu sein, wo sie doch nur Überkommenes nachredet und überkommene Auslegungen zu einem vorgeblich Neuen zusammenmischt. Je größer eine Umwälzung sein muß, um so tiefer wird sie in ihrer Geschichte ansetzen.

Nach diesem Maßstab müssen wir Nietzsches kurze Darstellung der Geschichte des Platonismus und seiner Überwindung abschätzen. Warum betonen wir hier Selbstverständliches? Weil die Form, in der Nietzsche diese Geschichte darstellt, leicht dazu verleiten könnte, sie für einen bloßen Scherz zu nehmen, während doch anderes auf dem Spiel steht (vgl. »Jenseits von Gut und Böse«, n. 213: »Was ein Philosoph ist« VII, 164 ff.).

Die sechs Abschnitte der Geschichte des Platonismus, die mit einer Herausdrehung aus ihm endet, sind folgende:

»1. Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, *er ist sie*.«

Hier wird die Begründung der Lehre durch Platon festgestellt. Von der wahren Welt selbst wird scheinbar gar nicht eigens gehandelt, sondern nur davon, wie der Mensch zu ihr sich verhält und inwiefern sie erreichbar ist. Und die wesentliche Bestimmung der wahren Welt liegt darin, daß sie für den Menschen hier und jetzt, obzwar nicht für jeden Beliebigen und nicht ohne weiteres, erreichbar ist. Sie ist für den Tugendhaften erreichbar; sie ist das Übersinnliche. Darin liegt, daß die Tugend in der Abkehr vom Sinnlichen besteht, insofern zum Sein des Seienden die Verleugnung der nächsten sinnlichen Welt gehört. Hier ist die »wahre Welt« noch nichts »Platonisches«, d. h. noch nichts Unerreichbares, noch nichts nur Wünschbares, kein bloßes »Ideal«. Platon selbst ist, der er ist, kraft dessen, daß er fraglos und schlicht aus dieser Welt der Ideen als dem Wesen des Seins handelt. Das Übersinnliche ist ἰδέα; dieses Gesichtete ist mit den Augen des griechischen

Denkens und Daseins wahrhaft gesehen und in dieser einfachen Sicht erfahren als das, was alles Seiende als das Anwesende zu ihm selbst ermächtigt (vgl. »Vom Wesen des Grundes«, 1929, Abschn. II). Daher fügt Nietzsche in der Klammer zur Erläuterung bei: »(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ›ich, Plato, *bin* die Wahrheit‹).« Das Denken der Ideen und die so angesetzte Auslegung des Seins sind in sich selbst und aus sich schöpferisch. Platons Werk ist noch kein Platonismus. Die »wahre Welt« ist nicht Gegenstand einer Lehre, sondern die Macht des Daseins, das leuchtend Anwesende, das reine Scheinen ohne Verhüllung.

»2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften (›für den Sünder, der Buße tut‹).«

Jetzt ist mit der Ansetzung des Übersinnlichen als des wahrhaft Seienden ausdrücklich der Bruch mit dem Sinnlichen gesetzt, aber wiederum nicht schlechthin: die wahre Welt ist unerreichbar nur im diesseitigen Leben, zeit des irdischen Daseins. Dieses selbst bekommt dadurch seine Abwertung, aber zugleich seine Anspannung, denn das Übersinnliche ist versprochen als Jenseits. Die Erde wird zum »Irdischen«. In das Wesen und Dasein des Menschen kommt die Gebrochenheit, die aber zugleich eine Zweideutigkeit erlaubt. Die Möglichkeit des Ja und Nein, des Sowohl-als-auch beginnt; das scheinbare Jasagen zum Diesseits, aber mit einem Vorbehalt; das Mitmachen-können im Diesseitigen, aber das Offenhalten einer hintersten Hintertür. Statt des ungebrochenen, aber deshalb nicht harmlosen, sondern leidenschaftlichen griechischen Wesens, das sich in einem Erreichbaren gründet, sich hier seine bestimmende Grenze zieht, die Entschiedenheit des Schicksals nicht nur erträgt, sondern in seiner Bejahung den Sieg sich erkämpft, – beginnt das Verfäng-

liche. Statt Platon herrscht jetzt der Platonismus. Daher: »(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfaßlicher, — *sie wird Weib*, sie wird christlich . . .)«. Das Übersinnliche ist nicht mehr im Umkreis des menschlichen Daseins und für dieses und sein Sinnliches anwesend, sondern das ganze menschliche Dasein wird zum Diesseitigen, insofern das Übersinnliche als das Jenseits ausgelegt wird. Die wahre Welt wird jetzt dadurch wahrer, daß sie immer mehr hinaus- und wegrückt aus dem Diesseitigen; sie wird aber immer seiender, je mehr sie das Versprochene wird, je eifriger sie als das Versprochene festgehalten, d. h. geglaubt wird. Vergleichen wir diesen zweiten Abschnitt der Geschichte mit dem ersten, dann sehen wir, wie Nietzsche in der Darstellung des ersten Abschnittes Platon bewußt gegen allen Platonismus absetzt und in Schutz nimmt.

»3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.«

Dieser Abschnitt bezeichnet diejenige Gestalt des Platonismus, die durch die Kantische Philosophie erreicht wird. Das Übersinnliche ist jetzt ein Postulat der praktischen Vernunft; selbst außerhalb jeder Erfahrbarkeit und Erweisbarkeit, wird es als notwendig bestehend gefordert, um für die Gesetzlichkeit der Vernunft einen zureichenden Grund zu retten. Zwar wird die Zugänglichkeit des Übersinnlichen auf dem Wege des Erkennens kritisch bezweifelt, aber nur, um dem Glauben an die Vernunftforderung Platz zu machen. Am Bestande und Aufbau des christlichen Weltbildes wird durch Kant nichts geändert, nur fällt alles Licht der Erkenntnis auf die Erfahrung, d. h. auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Auslegung der »Welt«. Was außerhalb naturwissenschaftlicher Erkenntnis liegt, wird im Bestand nicht geleugnet, aber in das Unbestimmte des Un-

erkennbaren zurückgeschoben. Daher: »(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)« Eine verwandelte Welt gegenüber der einfachen Klarheit, in der sich Platon unmittelbar zum Übersinnlichen als dem erblickbaren Sein aufhielt. Nietzsche sieht, weil er den unverkennbaren Platonismus Kants durchschaut, auch zugleich den wesentlichen Abstand beider und unterscheidet sich so gründlich von seinen Zeitgenossen, die nicht zufällig Kant mit Platon gleichsetzten, wenn sie nicht gar Platon als einen verunglückten Kantianer auslegten.

»4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt*. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...«

Mit diesem vierten Abschnitt ist geschichtlich die Gestalt des Platonismus festgehalten, in der dieser sich zufolge der vorangegangenen Kantischen Philosophie selbst aufgibt, aber ohne eine ursprünglich schöpferische Überwindung. Es ist das Zeitalter nach der Herrschaft des deutschen Idealismus um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Das Kantische System wird mit Hilfe seines eigenen Hauptsatzes von der theoretischen Unerkennbarkeit des Übersinnlichen entlarvt und gesprengt. Wenn die übersinnliche Welt überhaupt unerreichbar ist für die Erkenntnis, kann von ihr auch nichts gewußt, also weder für sie noch gegen sie entschieden werden. Es zeigt sich, daß das Übersinnliche nicht auf Grund der philosophischen Grundsätze der Erkenntnis in die Kantische Philosophie geraten ist, sondern zufolge unerschütterter theologisch-christlicher Voraussetzungen. In bezug hierauf bemerkt Nietzsche einmal von Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer: »Es sind alles bloße Schleiermacher« (XV, 112); das Wort ist zweideutig; es soll nicht nur heißen: sie

sind im Grunde verkappte Theologen, sondern: sie sind, wie der Name sagt, zugleich Schleier-macher; sie verschleiern die Dinge. Demgegenüber ist die – wenn auch grobe – Zurückweisung des Übersinnlichen als eines Unbekannten, dahin nach Kant grundsätzlich keine Erkenntnis reichen soll, ein erstes Dämmern zur »Redlichkeit« der Besinnung innerhalb der mit dem Platonismus zur Herrschaft gelangten Verfänglichkeit und »Falschmünzerei«. Daher: »(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)« Nietzsche sieht das Heraufkommen eines neuen Tages. Die Vernunft, d. h. hier das Wissen und Fragen des Menschen, erwacht zu sich selbst.

»5. Die ›wahre Welt‹ – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!«

Mit diesem Abschnitt bezeichnet Nietzsche bereits das erste Stück seines eigenen Weges in der Philosophie. Die »wahre Welt« schreibt er jetzt in Anführungszeichen. Sie ist nicht mehr sein eigenes Wort, dessen Gehalt er selbst noch bejahen könnte. Die »wahre Welt« wird abgeschafft; aber beachten wir den Grund: weil sie unnütz, überflüssig geworden ist. Ein neuer Maßstab kommt in der Dämmerung ans Licht: was das Dasein des Menschen nie und in keiner Hinsicht trifft, hat keinen Anspruch darauf, bejaht zu werden und daher: »(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröte Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)« Nietzsche denkt hier an die Jahre der eigenen Wandlung, welche Wandlung durch die Titel der damals erschienenen Schriften deutlich genug angezeigt ist: »Menschliches, Allzumenschliches« (1878), »Der Wanderer und sein Schatten« (1880), »Morgenröthe« (1881) und »Die fröhliche Wissenschaft« (1882). Der Platonismus ist überwunden, in-

sofern die übersinnliche Welt als die wahre Welt abgeschafft ist, aber dafür bleibt die sinnliche Welt, die der Positivismus besetzt hält. Es gilt die Auseinandersetzung mit diesem. Denn Nietzsche will weder in der Morgendämmerung verbleiben, noch sich bei einem bloßen Vormittag beruhigen. Trotz der Beseitigung der übersinnlichen Welt als der wahren Welt bleibt noch die Leerstelle dieses Oberen und der Bau-Riß eines Oben und Unten: der Platonismus. Hier muß noch einmal gefragt werden.

»6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*«

Daß Nietzsche hier einen 6. Abschnitt anfügt, zeigt, daß und wie er noch über sich selbst und die bloße Abschaffung des Übersinnlichen hinwegkommen muß. Man spürt es unmittelbar aus der Bewegtheit des Stils und der Schreibweise heraus, wie ihn die Klarheit dieses Schrittes erst in die volle Helle bringt, wo das Schattenhafte verschwindet. Daher: »(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)« Der Anbruch des letzten Abschnittes seiner eigenen Philosophie.

Die Darstellung aller sechs Abschnitte der Geschichte des Platonismus ist so angelegt, daß die »wahre Welt«, um deren Bestand und Recht es sich handelt, jeweils in den Bezug zu einer Art des Menschen gebracht wird, die sich zu dieser Welt verhält. Demzufolge wird die Umdrehung des Platonismus und schließlich das Herausdrehen aus ihm zu einer Verwandlung des Menschen. Am Ende des Platonismus steht die Entscheidung über die Wandlung des Menschen. So ist das Wort »Höhepunkt der Menschheit« zu verstehen, als Gipfelpunkt der Entscheidung, nämlich darüber, ob mit dem Ende des Platonismus nun auch der bisherige Mensch zu

Ende gehen soll, ob es zu jener Art Mensch kommen soll, die Nietzsche als die »letzten Menschen« bezeichnet; oder ob dieser Mensch überwunden werden kann und der »Übermensch« beginnt: »Incipit Zarathustra«. Mit dem Namen »Übermensch« meint Nietzsche nicht ein Wunder- und Fabelwesen, sondern den Menschen, der über den bisherigen hinauskommt. Der bisherige Mensch aber ist der, dessen Dasein und Seinsverhältnis durch den Platonismus in irgendeiner seiner Formen oder in der Mischung mehrerer bestimmt wird. Der letzte Mensch ist die notwendige Folge des unbewältigten Nihilismus. Die große Gefahr, die Nietzsche sieht, ist die, daß es beim letzten Menschen bleibt, bei einem bloßen Auslauf, bei einer zunehmenden Verbreitung und Verflachung des letzten Menschen. »Der Gegensatz des Übermenschen ist der *letzte Mensch:* ich schuf ihn zugleich mit jenem.« (XIV, 262)

Das will sagen: Das Ende ist als Ende erst sichtbar aus dem neuen Anfang. Umgekehrt: Wer der Übermensch ist, wird erst klar, wenn der letzte Mensch als solcher gesehen wird.

Jetzt gilt es nur, die äußerste Gegenstellung zu Platon und zum Platonismus in den Blick zu bringen und zu sehen, wie Nietzsche in ihr einen Stand gewinnt. Was ist, wenn mit der wahren Welt auch die scheinbare abgeschafft ist?

Die »wahre Welt«, das Übersinnliche, und die scheinbare Welt, das Sinnliche, machen zusammen das aus, was gegen das reine Nichts steht: das Seiende im Ganzen. Wenn beide abgeschafft sind, dann fällt alles in das leere Nichts. Dies kann Nietzsche nicht meinen; denn er will die Überwindung des Nihilismus in jeder Form. Wenn wir uns daran erinnern, daß und wie Nietzsche die Kunst durch seine physiologische Ästhetik auf das leibende Leben gründen will, dann liegt darin eine Bejahung der sinnlichen Welt, nicht aber deren Abschaffung. Allein nach dem Wortlaut des letzten Ab-

schnittes der Geschichte des Platonismus ist die »scheinbare Welt abgeschafft«. Gewiß. Aber die »scheinbare Welt« ist nur die sinnliche Welt nach der Auslegung durch den Platonismus. Durch die Abschaffung dieser öffnet sich erst der Weg, das Sinnliche zu bejahen und mit ihm auch die nichtsinnliche Welt des Geistes. Es genügt an den Satz aus »Der Wille zur Macht«, n. 820 zu erinnern: »Ich wünsche mir selber und allen Denen, welche ohne die Ängste eines Puritaner-Gewissens leben — leben *dürfen*, eine immer größere Vergeistigung und Vervielfältigung ihrer Sinne; ja wir wollen den Sinnen dankbar sein für ihre Feinheit, Fülle und Kraft und ihnen das Beste von Geist, was wir haben, dagegen bieten.« Nötig ist weder die Abschaffung des Sinnlichen noch diejenige des Nichtsinnlichen. Dagegen gilt es die Mißdeutung und die Verketzerung des Sinnlichen, insgleichen die Übersteigerung des Übersinnlichen zu beseitigen. Es gilt, den Weg zu einer neuen Auslegung des Sinnlichen aus einer neuen Rangordnung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem freizumachen. Diese neue Rangordnung will nicht innerhalb des alten Ordnungsschemas einfach umkehren und jetzt nur das Sinnliche hochschätzen und das Nichtsinnliche geringschätzen, will nicht, was zuunterst stand, zuoberst setzen. Neue Rangordnung und Wertsetzung heißt: das Ordnungs*schema* verwandeln. Insofern muß die Umdrehung eine Herausdrehung aus dem Platonismus werden. Wie weit diese sich bei Nietzsche erstreckt und erstrecken kann, wie weit es zu einer Überwindung des Platonismus kommt und wie weit nicht, das sind notwendige Fragen der Kritik, die erst gestellt werden dürfen, wenn wir Nietzsches innerstem denkerischem Willen nach-gedacht haben — über alles Verfängliche, Zweideutige und Halbe hinweg, das ihm hier leicht vorzurechnen wäre.

Die neue Auslegung der Sinnlichkeit und der erregende Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit

Wir fragen: welche neue Auslegung und Einstufung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen ergibt sich aus der Umdrehung des Platonismus? Inwiefern ist »das Sinnliche« die eigentliche »Realität«? Welche Verwandlung geht mit der Umdrehung zusammen? Welche Verwandlung liegt der Umdrehung zugrunde? Wir müssen in dieser letztgenannten Form fragen, weil nicht zunächst umgedreht und dann aus der durch die Drehung erfolgten neuen Lage gefragt wird: was hat sich ergeben? Die Umdrehung hat vielmehr schon ihre Bewegungskraft und Bewegungsrichtung aus dem neuen Fragen und seiner Grunderfahrung, in der das wahrhaft Seiende, das Reale oder »die Realität«, neu bestimmt werden soll.

Für diese Fragen sind wir nicht unvorbereitet, gesetzt, daß wir den daraufhin angelegten Gang der ganzen Vorlesung mitgegangen sind.

Vor allem anderen sollte die ausdrückliche und ausschließliche Zuordnung aller Fragen auf die Kunst die neue Realität zusehends in den Blick bringen. Im besonderen wurde die Darstellung von Nietzsches »physiologischer Ästhetik« so angelegt, daß wir jetzt nur das dort Gesagte grundsätzlicher zu fassen brauchen, um Nietzsches Auslegung des Sinnlichen in ihrer Grundrichtung zu verfolgen, d. h. zu sehen, wie Nietzsche, nachdem die scheinbare und die wahre Welt des Platonismus zugleich abgeschafft sind, einen Stand für sein Denken gewinnt.

Als Grundwirklichkeit für die Kunst erkennt Nietzsche den Rausch. Nietzsche versteht im Gegensatz zu Wagner dieses Gefühl der Kraftentfaltung, der Fülle und der wechselweisen Steigerung aller Vermögen als das über-sich-hinaus-Sein

und so als das zu-sich-selbst-Kommen in der höchsten Durchsichtigkeit des Seins, – nicht als das blinde Verschweben im Taumel. Zugleich aber liegt für Nietzsche darin das Heraufkommen des Abgrundes des »Lebens«, seiner Widerstreite in sich, aber nicht als moralisch Böses und zu Verneinendes, sondern als Bejahtes. Das »Physiologische«, das Sinnlich-Leibliche, hat in sich dieses Über-sich-hinaus. Verdeutlicht wurde diese innere Verfassung des »Sinnlichen« durch die Heraushebung des Bezuges des Rausches zur Schönheit und des Schaffens und Genießens zur Form. Zu ihr gehören das Beständige, die Ordnung, die Übersicht, Grenze und Gesetz. Das Sinnliche ist in sich auf Übersicht, Ordnung, Beherrschbares und Festgemachtes gerichtet. Was sich hier hinsichtlich des Wesens des »Sinnlichen« ankündigt, brauchen wir jetzt nur in seinen grundsätzlichen Bezügen zu fassen, um zu sehen, wie für Nietzsche das Sinnliche die eigentliche Realität ausmacht.

Das Lebendige ist offen gegen andere Kräfte, aber so, daß es, ihnen widerstrebend, sie zugleich zurecht macht nach Gestalt und Rhythmus, um sie abzuschätzen in bezug auf mögliche Einverleibung oder Ausschaltung. Gemäß diesem Sehwinkel wird alles Begegnende auf das Lebenkönnen des Lebendigen hin ausgelegt. Dieser Sehwinkel und sein Blickbereich grenzen schon aus, was überhaupt dem Lebewesen begegnet und was nicht. Die Eidechse zum Beispiel hört das leiseste Rascheln im Gras, sie hört nicht den in ihrer nächsten Nähe abgeschossenen Pistolenschuß. Demnach vollzieht sich im Lebewesen eine Auslegung seiner Umgebung und damit des ganzen Geschehens; nicht beiläufig, sondern als der Grundvorgang des Lebens selbst: »das *Perspektivische* [ist] die Grundbedingung alles Lebens« (VII, 4).

Im Hinblick auf diese Grundverfassung des Lebendigen sagt Nietzsche (XIII, 63):

»Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine *neue* Vielheit, welche selbst ein Geschehen ist.«

Das Lebendige hat diesen Charakter des durchblickenden Vorblickes, der um das Lebewesen eine »Horizontlinie« legt, innerhalb deren ihm überhaupt etwas zum Vorschein kommen kann. Im »Organischen« gibt es nun eine Vielheit von Trieben und Kräften, deren jede ihre Perspektive hat. Die Vielheit der Perspektiven unterscheidet das Organische vom An-organischen; doch auch dieses hat seine Perspektive, nur sind in ihr – in der Anziehung und Abstoßung – die »Machtverhältnisse« eindeutig festgesetzt (XIII, 62). Die mechanistische Vorstellung von der »leblosen« Natur ist nur eine Hypothese zu Zwecken der Berechnung; sie übersieht, daß auch hier Kräfteverhältnisse und damit Beziehungen von Perspektiven walten. Jeder Kraftpunkt ist in sich perspektivisch. Hieraus wird deutlich, »daß es keine unorganische Welt gibt.« (XIII, 81) Alles »Reale« ist lebendig, es ist in sich »perspektivisch« und behauptet sich in seiner Perspektive gegen andere. Von hier aus verstehen wir die Aufzeichnung Nietzsches aus den Jahren 1886/87: »Grundfrage: ob das *Perspektivische* zum *Wesen* gehört? und nicht nur eine Betrachtungsform, eine Relation zwischen verschiedenen Wesen ist? Stehen die verschiedenen Kräfte in Relation, sodaß diese Relation gebunden ist an Wahrnehmungs-Optik? Diese wäre möglich, wenn *alles Sein essentiell etwas Wahrnehmendes wäre.*« (XIII, 227 f.) Es bedürfte keiner weitläufigen Beweise, um zu zeigen, daß diese Auffassung des Seienden genau diejenige von Leibniz ist, nur daß Nietzsche dessen theologische Metaphysik, d. h. den Platonismus, ausschaltet. Alles Seiende ist in sich perspektivisch-wahrnehmend, d. h. in der jetzt umgrenzten Bedeutung: »sinnlich«.

Das Sinnliche ist nicht mehr das »Scheinbare«, nicht mehr das Verdunkelte, es ist das allein Reale, also das »Wahre«.

Und was wird aus dem Schein? Er gehört selbst zum Wesen des Realen. Dies läßt sich am perspektivischen Charakter des Wirklichen leicht ersehen. Der folgende Satz gibt uns über den Schein innerhalb des perspektivisch gebauten Wirklichen Aufschluß: »Mit der organischen Welt beginnt die *Unbestimmtheit* und der *Schein*.« (XIII, 228, vgl. auch 229) In der Einheit eines organischen Wesens ist eine Mehrheit von Trieben und Vermögen, deren jedes seine Perspektive hat, die miteinander im Kampf liegen. Mit solcher Vielheit geht die Eindeutigkeit der einzigen Perspektive, in der das jeweilige Wirkliche steht, verloren. Die Mehrdeutigkeit dessen, was sich in den mehreren Perspektiven zeigt, ist gegeben und damit das Unbestimmte, jenes, was bald so, bald anders scheint und sich demnach bald diesen, bald jenen Anschein gibt. Dieser Anschein aber ist erst dann ein Schein im Sinne des bloßen Scheins, wenn das, was in der einen Perspektive sich zeigt, sich verfestigt und als allein maßgebend festgestellt wird zu ungunsten von anderen, sich wechselnd andrängenden Perspektiven.

Auf diese Weise ergeben sich für das Lebewesen im Begegnenden feste Dinge und »Gegenstände«, Beständiges mit bleibenden Eigenschaften, nach denen es sich richtet. Der ganze Umkreis des so Festgemachten und Beständigen ist nach dem alten Platonischen Begriff der Bezirk des »Seins«, des »Wahren«. Dieses Sein ist, perspektivisch gesehen, nur der einseitig als allein maßgebend festgemachte Anschein, also erst recht ein bloßer Schein; das Sein, das Wahre, ist bloßer Schein, Irrtum.

> »In der organischen Welt beginnt der *Irrtum*. ›Dinge‹, ›Substanzen‹, Eigenschaften, Tätig›keiten‹ — das alles soll man nicht in die unorganische Welt hineintragen! Es sind die spezifischen Irrtümer, vermöge deren die Organismen leben.« (XIII, 69)

In der organischen Welt, in der des leibenden Lebens, wohin auch der Mensch gehört, beginnt der »Irrtum«. Das soll nicht heißen, daß Lebewesen, im Unterschied zum Anorganischen, sich irren können, sondern: das, was jeweils im maßgebenden perspektivischen Horizont eines Lebewesens als seine festgemachte, seiende Welt erscheint, dieses Seiende ist in seinem Sein nur Anschein, bloßer Schein. Die menschliche Logik dient dem Gleichmachen und Beständig- und Übersehbarmachen des Begegnenden. Das Sein, das Wahre, was sie »fest-stellt« (befestigt), ist nur Schein; aber ein Schein, eine Scheinbarkeit, die wesensnotwendig zum Lebewesen als solchem, d. h. zum Sich-durch- und Fest-setzen im ständigen Wechsel gehören. Weil das Reale in sich perspektivisch ist, gehört die Scheinbarkeit selbst zur Realität. Wahrheit, d. h. wahrhaft Seiendes, d. h. Beständiges, Festgemachtes ist als Verfestigung von je einer Perspektive immer nur eine zur Herrschaft gekommene Scheinbarkeit, d. h. Irrtum. Deshalb sagt Nietzsche (»Der Wille zur Macht«, n. 493):

»*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.«

Die Wahrheit, d. h. das Wahre als das Beständige, ist eine Art von Schein, der sich als notwendige Bedingung der Lebensbehauptung rechtfertigt. Aus tieferer Besinnung wird aber klar, daß aller Anschein und alle Scheinbarkeit nur möglich ist, wenn überhaupt sich etwas zeigt und zum Vorschein kommt. Was ein solches Erscheinen im voraus ermöglicht, ist das Perspektivische selbst. Dieses ist das eigentliche Scheinen, zum sich Zeigen-Bringen. Wenn Nietzsche das Wort »Schein« gebraucht, ist es meistens vieldeutig. Nietzsche weiß dies auch:

»Es gibt verhängnisvolle Worte, welche eine Erkenntnis

auszudrücken scheinen und in Wahrheit eine Erkenntnis *verhindern;* zu ihnen gehört das Wort ›Schein‹, ›Erscheinung‹.« (XIII, 50)

Nietzsche ist des Verhängnisses, das in diesem Wort, d. h. in der Sache liegt, nicht Herr geworden. Er sagt: »›*Schein*‹, wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge« (XIII, 50). Das soll nicht heißen: die Realität ist etwas Scheinbares, sondern: das Realsein ist in sich perspektivisch, ist ein zum-Vorschein-Bringen, ein Scheinenlassen, in sich ein Scheinen; Realität ist Schein.

»Ich setze also nicht ›Schein‹ in Gegensatz zur ›Realität‹, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ›Wahrheits-Welt‹ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ›der Wille zur Macht‹, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.« (XIII, 50, spätestens aus dem Jahre 1886)

Die Realität, das Sein, ist der Schein im Sinne des perspektivischen Scheinenlassens. Aber zu dieser Realität gehört nun zugleich die Mehrheit von Perspektiven und so die Möglichkeit des Anscheins und dessen Festmachung, d. h. die Wahrheit als eine Art von Schein im Sinne des »bloßen« Scheins. Wird die Wahrheit als Schein genommen, d. h. als bloßer Schein, als Irrtum, dann besagt dieses: Wahrheit ist der zum perspektivischen Scheinen notwendig gehörige, festgemachte Schein, der Anschein. Nietzsche setzt nun oft diesen Anschein gleich mit der Lüge: »Der Wahrhaftige endet damit, zu begreifen, daß er immer lügt.« (XII, 293) Nietzsche bestimmt sogar jenes Scheinen, das Perspektivische, zuweilen als Schein im Sinne der Illusion und der Täuschung und setzt diese der Wahrheit, die im Grunde auch Irrtum ist, als dem »Sein« gegenüber.

Nun sahen wir bereits, daß das Schaffen als Formen und Ge-

stalten, daß die ästhetischen Wohlgefühle mit Bezug auf die Gestalten gleichfalls im Wesen des Lebens gegründet sind. Also muß auch die Kunst und gerade sie mit dem perspektivischen Scheinen und Scheinenlassen aufs innigste zusammenhängen. Die Kunst im eigentlichen Sinne ist die Kunst des großen Stils, sie will das wachsende Leben selbst zur Macht bringen, nicht stillstellen, sondern zur Entfaltung befreien, verklären: 1. in die Klarheit des Seins setzen; 2. die Klarheit als Erhöhung des Lebens selbst durchsetzen.

Leben ist in sich perspektivisch. Es wächst und steigert sich mit der Höhe und Erhöhung der perspektivisch zum Vorschein gebrachten Welt, mit der Steigerung des Scheinens, d. h. des zum-Aufscheinen-Bringens dessen, worin sich das Leben verklärt. »Die Kunst und nichts als die Kunst!« (»Der Wille zur Macht«, n. 853, II) Die Kunst bringt die Realität, die in sich ein Scheinen ist, am tiefsten und höchsten zum Scheinen im Aufschein der Verklärung. Wenn das »Metaphysische« nichts anderes bedeutet als das Wesen der Realität, diese aber im Scheinen liegt, dann verstehen wir jetzt den Satz, mit dem der Abschnitt über die Kunst im »Willen zur Macht« schließt (n. 853): »›die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen *metaphysische* Tätigkeit . . .‹« Die Kunst ist der eigentlichste und tiefste Wille zum Schein, nämlich zum Aufscheinen des Verklärenden, worin die höchste Gesetzlichkeit des Daseins sichtbar wird. Die Wahrheit dagegen ist der je festgemachte Anschein, der das Leben auf einer bestimmten Perspektive festliegen und sich erhalten läßt. Als solches Festmachen ist die »Wahrheit« ein Stillstehen und somit Hemmung und Zerstörung des Lebens:

> »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn.*« (»Der Wille zur Macht«, n. 822)

Es ist »*nicht möglich*«, » *mit der Wahrheit zu leben*«, wenn

Leben immer Lebenssteigerung ist. Der »Wille zur Wahrheit«, d. h. zum festgemachten Anschein, ist »bereits ein Symptom der Entartung« (XIV, 368). Nun wird klar, was der abschließende der fünf Leitsätze über die Kunst besagt: *Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit.*

Kunst und Wahrheit sind Weisen des perspektivischen Scheinens. Der Wert von Realem aber bemißt sich darnach, wie es dem Wesen der Realität genügt, wie es das Scheinen vollzieht und die Realität steigert. *Die Kunst ist als Verklärung lebenssteigernder denn die Wahrheit als Festmachung eines Anscheins.*

Jetzt sehen wir auch, inwiefern das Verhältnis von Kunst und Wahrheit für Nietzsche und seine Philosophie als umgedrehten Platonismus ein Zwiespalt sein muß. Zwiespalt ist nur dort, wo die sich Entzweienden aus der Einheit des Zusammengehörens und durch diese auseinandergehen müssen. Die Einheit des Zusammengehörens ist durch die *eine* Realität, das perspektivische Scheinen gegeben. Zu ihm gehört Anschein und Aufscheinen als Verklärung. Damit das Reale (Lebendige) real *sein* kann, muß es einerseits sich in einem bestimmten Horizont festmachen, also im Anschein der Wahrheit bleiben. Damit aber dieses Reale real *bleiben* kann, muß es andererseits zugleich über sich hinaus sich verklären, im Aufscheinen des in der Kunst Geschaffenen sich überhöhen, d. h. gegen die Wahrheit angehen. Indem Wahrheit und Kunst gleichursprünglich zum Wesen der Realität gehören, gehen sie auseinander und gegeneinander.

Da nun aber für Nietzsche der Schein auch als perspektivischer noch den Charakter des Unwirklichen, der Illusion, der Täuschung behält, muß er sagen:

> »Der Wille zum *Schein*, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, ›metaphysischer‹ [d. h.

dem Wesen des Seins entsprechender] als der Wille zur *Wahrheit*, zur Wirklichkeit, zum Sein.« (XIV, 369)

Noch entschiedener wird es in »Der Wille zur Macht«, n. 853, I, wo der Schein mit der »Lüge« gleichgesetzt ist, ausgedrückt:

»*Wir haben Lüge nötig*, um über diese Realität, diese ›Wahrheit‹ zum Sieg zu kommen, das heißt, um zu *leben* ... Daß die Lüge nötig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins.«

Wahrheit und Kunst sind gleich notwendig für die Realität. Als die Gleichnotwendigen stehen sie in der Entzweiung. Dieses Verhältnis wird aber erst entsetzlich, wenn wir bedenken, daß das Schaffen, d. h. die metaphysische Tätigkeit als Kunst, noch eine andere Notwendigkeit erhält in dem Augenblick, wo die Tatsache des größten Ereignisses, des Todes des moralischen Gottes, erkannt ist. Jetzt ist das Dasein für Nietzsche nur noch im Schaffen zu überstehen. Die Überführung der Realität in die Macht ihres Gesetzes und ihrer höchsten Möglichkeiten gewährleistet allein noch das Sein. Schaffen aber ist als Kunst Wille zum Schein, es steht in der Entzweiung zur Wahrheit.

Die Kunst als Wille zum Schein ist die höchste Gestalt des Willens zur Macht. Dieser aber ist als der Grundcharakter des Seienden, als das Wesen der Realität, in sich dasjenige Sein, das sich selbst will, indem es das Werden sein will. So versucht Nietzsche im Willen zur Macht die ursprüngliche Einheit des alten Gegensatzes von Sein und Werden zusammenzudenken. Sein als die Beständigkeit soll das Werden ein Werden *sein* lassen. Der Ursprung des Gedankens der »ewigen Wiederkehr« ist damit gewiesen.

Im Jahre 1886, mitten in der Zeit der Arbeit am geplanten Hauptwerk, erschien Nietzsches erste Schrift »Die Geburt

der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (1872) in einer neuen Ausgabe. Sie trug den veränderten Titel »Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus. Neue Ausgabe, mit dem Versuch einer Selbstkritik« (vgl. I, 1–14). Die Aufgabe, an die sich jenes Buch erstmals wagte, ist für Nietzsche dieselbe geblieben. Er legt sie in einem Wort fest, das seitdem oft angeführt, aber ebenso oft auch mißdeutet wurde. Die rechte Deutung ergibt sich aus dem Ganzen dieser Vorlesung. Das Wort kann, recht begriffen, als Merkwort dienen für die Kennzeichnung des Ansatzes und der Richtung des Fragens der Vorlesung. Nietzsche schreibt (I, 4):

> ...»trotzdem will ich nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht, – vor einem älteren, hundert Mal verwöhnteren, aber keineswegs kälter gewordenen Auge, das auch jener Aufgabe selbst nicht fremder wurde, an welche sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat, – *die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens*....«

Ein halbes Jahrhundert ist über Europa hinweggegangen, seitdem dieses Wort niedergeschrieben wurde. In diesen Jahrzehnten ist das Wort immer wieder mißdeutet worden, und zwar gerade von denen, die einer zunehmenden Entwurzelung und Verödung der Wissenschaft entgegenzuarbeiten sich mühten. Man las aus dem Wort folgendes heraus: Die Wissenschaften dürfen nicht mehr trocken und ledern abgehandelt werden, sie dürfen nicht abseits vom »Leben« »verstauben«, sie müssen »künstlerisch« gestaltet werden, anregend, geschmackvoll und gefällig. All dieses deshalb, weil die künstlerisch gestaltete Wissenschaft auf das »Leben« bezogen sein muß, dem »Leben« nahe bleiben und für dieses unmittelbar nutzbar werden soll.

Die Generation vor allem, die 1909 bis 1914 an den deut-

schen Universitäten studierte, bekam das Wort in solcher Auslegung zu hören. Schon in dieser Mißdeutung war es uns eine Hilfe. Aber niemand war da, der uns die rechte Deutung hätte geben können; denn dafür ist das Wiederfragen der Grundfrage der abendländischen Philosophie nötig, das Fragen nach dem Sein — als wirkliches Fragen entfaltet.

Für das Verständnis des angeführten Wortes: *»die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens«* muß auf ein Vierfaches hingewiesen werden, das uns nach dem bisher Erörterten nicht mehr fremd sein kann.

1. »Wissenschaft« meint hier das Wissen als solches, das Verhältnis zur Wahrheit.

2. Der zweimalige Hinweis auf die »Optik« des Künstlers und des Lebens zeigt an, daß der »perspektivische Charakter« des Seins wesentlich wird.

3. Die Gleichsetzung von Künstler und Kunst spricht unmittelbar aus, daß die Kunst vom Künstler, vom Schaffen, vom großen Stil her begriffen sein will.

4. »Leben« meint hier weder das nur tierische und pflanzenhafte Sein, noch aber auch jenen unmittelbar greiflichen und dringlichen Umtrieb des Alltags, sondern »Leben« ist der Titel für das Sein in der neuen Auslegung, der gemäß es ein Werden ist. »Leben« ist weder »biologisch« noch »praktisch« gemeint, sondern metaphysisch. Die Gleichsetzung von Sein und Leben ist auch keine Übersteigerung des Biologischen, obzwar es oft so aussieht, sondern eine verwandelte Auslegung des Biologischen aus einem höher begriffenen Sein; dieses freilich unbewältigt im alten Schema: »Sein und Werden«.

Das Wort will sagen: vom Wesen des Seins aus muß die Kunst als das Grundgeschehen des Seienden, als das eigentlich Schaffende, begriffen werden. Die so begriffene Kunst aber

gibt den Gesichtskreis, innerhalb dessen abgeschätzt werden kann, wie es mit der »Wahrheit« bestellt ist und in welchem Verhältnis Kunst und Wahrheit stehen. Das Wort spricht weder von einer Vermischung des Künstlerischen mit dem »Wissenschaftsbetrieb« oder gar einer ästhetischen Verharmlosung des Wissens, noch meint das Wort, die Kunst müsse hinter dem Leben herlaufen und ihm nützen, während doch die Kunst, der große Stil, erst die eigentliche Gesetzgebung für das Sein des Seienden werden soll.

Das Wort fordert das Wissen vom Ereignis des Nihilismus, welches Wissen für Nietzsche zugleich den Willen zu seiner Überwindung einschließt und zwar aus den ursprünglichen Gründen und Fragen.

Die Wissenschaft »unter der Optik des Künstlers sehn« heißt: sie abschätzen nach ihrer schaffenden Kraft, weder nach dem unmittelbaren Nutzen noch nach einer leeren Ewigkeitsbedeutung.

Das Schaffen selbst aber gilt es nach der Ursprünglichkeit abzuschätzen, mit der es in das Sein hinabreicht, weder als bloße Leistung des einzelnen noch als Vergnügen für die Vielen. Das Schätzenkönnen, d. h. das Handelnkönnen nach der Maßgabe des Seins ist selbst das höchste Schaffen, denn es ist das Bereiten der Bereitschaft für die Götter, das Ja zum Sein. »Der Übermensch« ist der Mensch, der das Sein neu gründet – in der Strenge des Wissens und im großen Stil des Schaffens.

II

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN

Der Leitgedanke dieser Vorlesung sei durch ein Wort des Denkers angedeutet, dessen Werk für die befruchtende Auseinandersetzung erst vor uns gebracht werden muß:

»Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur ›Welt‹? —« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 150; 1886)

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft als Grundgedanke von Nietzsches Metaphysik

Die metaphysische Grundstellung Nietzsches ist durch seine Lehre von *der ewigen Wiederkunft des Gleichen* bezeichnet. Nietzsche selbst nennt sie die Lehre »vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge —« (»Ecce homo«, XV, 65). Die Lehre enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen. Das Öde und Trostlose dieser Lehre springt sogleich in die Augen. Daher lehnen wir sie auch schon ab, indem wir sie hören. Wir sperren uns um so heftiger gegen diese Lehre, je mehr wir finden, daß sie sich nicht »beweisen« läßt nach der Art, wie man sich gewöhnlich einen »Beweis« vorstellt. So kann es nicht verwundern, daß man an dieser Lehre sich stößt und auf verschiedenen Auswegen sich mit ihr schlecht genug abfindet. Entweder

streicht man die Lehre einfach aus Nietzsches Philosophie heraus; oder man verzeichnet sie unter dem Zwang des Tatbestandes, daß sie sich darin aufdrängt, nur notgedrungen als ein Bestandstück von Nietzsches Philosophie. Man erklärt in diesem Falle die Lehre als etwas Absonderliches und Unmögliches, was nur als persönliches Glaubensbekenntnis gewertet werden dürfe; in das eigentliche System der Philosophie Nietzsches gehöre sie nicht. Oder aber man gibt die Lehre für etwas ganz Selbstverständliches aus, was ebenso oberflächlich und willkürlich ist wie deren Beseitigung; denn die Lehre bleibt ihrem Wesen nach etwas Befremdliches. Ob man dieses Befremdliche wegschieben kann mit der Deutung, die Ernst Bertram in seinem vielgelesenen Nietzschebuch von der Lehre der ewigen Wiederkunft des Gleichen gibt, in dem er sie »dies trügerisch äffende Wahnmysterium des späten Nietzsche« (2. Aufl. S. 12) nennt, das bleibt eine Frage.

Gegenüber der vielartigen Unklarheit und Verlegenheit mit Bezug auf Nietzsches Wiederkunftslehre muß im voraus und kann zunächst nur in der Form einer Behauptung gesagt werden: die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist die Grundlehre in Nietzsches Philosophie. Ohne diese Lehre als Grund ist Nietzsches Philosophie wie ein Baum ohne die Wurzel. Was aber eine Wurzel ist, erfahren wir nur, wenn wir verfolgen, wie der Stamm in der Wurzel steht, wie und worin die Wurzel selbst wurzelt. Wird jedoch die Wiederkunftslehre für sich herausgelöst und als eine »Theorie« durch eine Zusammenstellung von Sätzen auf die Seite gebracht, dann ist ein solches Gebilde wie eine dem Boden entrissene und vom Stamm gesägte Wurzel, also keine Wurzel mehr, die wurzelt – keine Lehre als Grundlehre –, sondern nur noch etwas Absonderliches. Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen bleibt uns verschlossen, und eine Stellungnahme zu Nietzsches Philosophie im Gan-

zen und aus dem Kern bleibt uns versagt, solange wir nicht nach ihr *fragen* innerhalb eines Frageraums, der dieser Philosophie die Möglichkeit verschafft, sich nach allen ihren Abgründen und Hintergründen vor uns – oder besser *in* uns – zu entfalten.

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen. Sie rückt dadurch mit entsprechenden Lehren zusammen, die dem abendländischen Denken seit langem geläufig sind und die an der Gestaltung der abendländischen Geschichte – nicht nur derjenigen der Philosophie – wesentlich mitgewirkt haben: So die Lehre Platons, daß das Seiende sein Wesen in den »Ideen« hat, nach denen es abgeschätzt werden muß; was ist, mißt sich an dem, was sein soll. So die durch die Bibel und die christliche Kirchenlehre in das abendländische Denken eingedrungene Lehre, daß ein persönlicher Geist als Schöpfer alles Seiende hervorgebracht hat. Die Platonische und die christliche Lehre über das Seiende im Ganzen sind im Verlauf der abendländischen Geschichte mannigfache Verschmelzungen eingegangen und haben dabei verschiedene Wandlungen erfahren. Beide Lehren haben für sich sowohl als auch in ihren Vermischungen zunächst den Vorrang, daß sie durch eine zweitausendjährige Überlieferung zu einer Gewohnheit des Vorstellens geworden sind. Diese Gewöhnung bleibt auch dort maßgebend, wo die ursprüngliche Platonische Philosophie längst nicht mehr gedacht wird, auch dort, wo der christliche Glaube abgestorben ist und einer nur noch vernunftmäßigen Vorstellung von einem »allmächtigen« Weltregierer und einer »Vorsehung« Platz gemacht hat.

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist nicht irgendeine Lehre über das Seiende neben anderen Lehren, sie ist aus der härtesten Auseinandersetzung mit der

platonisch-christlichen Denkweise und ihrer Auswirkung und Ausartung in der Neuzeit erwachsen. Diese Denkweise wird von Nietzsche zugleich als der Grundzug des abendländischen Denkens überhaupt und seiner Geschichte angesetzt.

Bedenken wir dies alles auch nur im Ungefähren, dann wird deutlicher, was zu leisten bleibt, wenn wir nach Nietzsches metaphysischer Grundstellung im abendländischen Denken *fragen*. Das Nächstnötige jedoch ist ein vorläufiger Bericht über die Entstehung der Wiederkunftslehre innerhalb des Nietzscheschen Denkens, eine Kennzeichnung des denkerischen *Bereiches*, aus dem die Lehre entspringt, und eine Beschreibung ihrer so sich darbietenden »Gestalt«. Sodann gilt es zu fragen, inwiefern mit dieser Lehre eine metaphysische Grundstellung bezogen ist; es gilt auszumachen, worin das Wesen einer metaphysischen Grundstellung besteht. Von hier aus kann erst versucht werden, den wesentlichen Gehalt der Lehre so zu entfalten, daß klar wird, wie in ihr die Hauptstücke der ganzen Philosophie Nietzsches ihren Grund und Bereich haben. Schließlich muß angesichts dieser metaphysischen Grundstellung Nietzsches als der letzten, die das abendländische Denken erreicht hat, gefragt werden, ob und wie in ihr die eigentliche Frage der Philosophie gefragt ist oder ob sie ungefragt bleibt, und wenn ja, warum.

Der Gang der Vorlesung gliedert sich so in vier Abschnitte. Sie lassen sich kurz durch folgende Punkte bezeichnen:

A. Die vorläufige Darstellung der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen nach ihrer Entstehung, ihren Gestalten und nach ihrem Bereich.

B. Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung. Ihre bisherige Möglichkeit in der Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie.

C. Die Auslegung der Wiederkunftslehre als der *letzten*

»metaphysischen« Grundstellung im abendländischen Denken.
D. Das Ende der abendländischen Philosophie und ihr *anderer* Anfang.

[Die Erörterung von C bildet den Schluß der Vorlesung »Der Wille zur Macht als Erkenntnis« (Bd. I, S. 648 ff.), die Erörterung von D ist versucht unter dem Titel »Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus« (Bd. II, S. 335 ff.).]

Nach dem Gesagten bedarf es keiner weitläufigen Versicherung mehr, daß ein wirkliches Begreifen von Nietzsches metaphysischer Grundstellung uns erst dann gelingt, wenn wir die vierte Stufe durchschreiten. Was in der Darstellung der Lehre auf der ersten Stufe notwendig dunkel bleiben muß, rückt erst auf der vierten Stufe in die Klarheit der entfalteten Frage. Hier rechtfertigt sich zugleich der Rang und die Notwendigkeit der Philosophie durch diese selbst.

Die Entstehung der Wiederkunftslehre

Über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen hat Nietzsche uns einen eigenen Bericht hinterlassen. Der nächste Grund für diese Tatsache liegt darin, daß Nietzsche dieser Lehre eine ausgezeichnete Bedeutung zugemessen hat. Der tiefere Grund ist in dem von Nietzsche seit seiner Jugendzeit geübten Brauch zu suchen, seine denkerische Arbeit ständig mit einer ausdrücklich festgehaltenen Selbstbesinnung zu begleiten. Diese Art, von sich selbst in seinen Schriften zu sprechen, möchte man zu leicht damit erklären, daß Nietzsche hier einem übertriebenen Hang zur Selbstbetrachtung und Selbstherausstellung unterlegen sei. Nimmt man noch den Umstand hinzu, daß Nietzsches Leben im Wahnsinn endete, dann ist die Rech-

nung leicht geschlossen: dieses Wichtignehmen der eigenen Person gilt als Vorbote des späteren Wahnsinns. Inwiefern dies ein Fehlurteil ist, muß sich am Schluß dieser Vorlesung von selbst ergeben haben. Sogar jene letzte und an Übertreibungen scheinbar nicht sparsame Selbstdarstellung, die Nietzsche im Herbst 1888 unmittelbar vor dem Zusammenbruch niedergeschrieben hat – »*Ecce homo*. Wie man wird, was man ist.« (XV, 1 ff.) –, darf nicht vom nachkommenden Wahnsinn her abgeschätzt werden. Auch sie muß ihre Deutung aus dem Zusammenhang gewinnen, in den alle Selbstbetrachtungen Nietzsches gehören: das ist seine denkerische *Aufgabe* und ihr geschichtlicher Augenblick. Wenn Nietzsche sich immer wieder auf sich selbst besinnt, dann ist dies das Gegenteil einer eitlen Selbstbespiegelung; es ist das immer neue Sichbereitmachen zu dem Opfer, das seine Aufgabe von ihm selbst forderte, eine Notwendigkeit, die Nietzsche von seiner wachen Jugendzeit an spürte. Wie will man sonst mit der Tatsache fertig werden, daß der 19jährige Primaner (am 18. September 1863) in einer Darstellung seines Lebens Sätze schreibt wie die folgenden: »Ich bin als Pflanze nahe dem Gottesacker, als Mensch in einem Pfarrhause geboren.« Der Schluß dieser Niederschrift seines bisherigen Lebensganges lautet: »Und so entwächst der Mensch allem, was ihn einst umschlang; er braucht nicht die Fesseln zu sprengen, sondern unvermutet, wenn ein Gott es gebeut, fallen sie ab; und wo ist der Ring, der ihn endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? –« (Vgl. »Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche«, Frankfurt am Main, 1936.) Diese Selbstdarstellung wurde erst im Jahre 1936 bei der Durchsicht des Nachlasses der Schwester Nietzsches gefunden und auf meinen Vorschlag hin vom Nietzsche-Archiv gesondert herausgegeben. Meine Absicht war dabei, den heutigen und den kommenden 19-

jährigen Deutschen etwas Wesentliches zum Nachdenken zu geben.

Nietzsches Rückblicke und Umblicke auf sein Leben sind immer nur Vorblicke in seine Aufgabe. Diese selbst ist ihm die eigentliche Wirklichkeit. In ihr schwingen alle Bezüge, die zu ihm selbst ebenso wie die zu den ihm Zugehörigen und zu den Fremden, die er gewinnen will. Von daher müssen wir auch die merkwürdige Tatsache deuten, daß Nietzsche z. B. die Entwürfe zu seinen Briefen unmittelbar in seine »Manuskripte« schreibt, nicht aus Papierersparnis, sondern aus der Zugehörigkeit der Briefe – auch Briefe sind Besinnungen – zum Werk. Aber nur die Größe der Aufgabe und die Festigkeit, sie zu ergreifen, geben das Recht, besser: bringen in die Notwendigkeit zu einer solchen Vereinzelung auf sich selbst. Nietzsches Berichte über sich selbst dürfen deshalb niemals wie die Tagebucheinträge eines Beliebigen und zur bloßen Befriedigung der Neugier gelesen werden. Die Berichte sind, so sehr zuweilen der Anschein dagegen spricht, für ihn das Schwerste gewesen, denn sie gehören zur Einmaligkeit seiner und nur seiner Sendung. Diese besteht mit darin, in einer Zeit des Verfalls, der Verfälschung von allem, der bloßen Betriebsamkeit in allem durch die eigene Geschichte sichtbar zu machen, daß das *Denken großen Stils* ein echtes *Handeln* ist, und zwar in seiner mächtigsten, wenngleich *stillsten* Gestalt. Hier hat die sonst geläufige Unterscheidung zwischen »bloßer Theorie« und nützlicher »Praxis« keinen Sinn mehr. Nietzsche wußte aber auch, daß es die schwere Auszeichnung der Schaffenden ist, nicht erst die Anderen zu brauchen, um von dem eigenen kleinen Ich loszukommen:

> »Wann war je ein großer Mensch sein eigener Anhänger und Liebhaber? Trat er doch eben von sich bei Seite, als er auf die Seite – der Größe trat!« (XII, 346; 1882–84)

Dies aber schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr, daß der eigentliche Denker den Granit in sich, das Urgestein seines wesentlichen Gedankens nicht verläßt:

»Bist du Einer, der *als Denker* seinem Satze treu ist, – nicht wie ein Rabulist, sondern wie ein Soldat seinem Befehle?« (XIII, 39; Vgl. XIII, 38)

Durch diese Bemerkungen dürften wir davor gesichert sein, Nietzsches Berichte über sich selbst, d. h. über die Aufgabe in ihm, zu mißdeuten, sei es als nur grüblerisches Zernagen seiner selbst, sei es als in-Szene-Setzen des eigenen Ich.

Der genannte Lebensbericht des 19jährigen schließt mit den Fragen: »und wo ist der Ring, der ihn [den Menschen] endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? –« Die Antwort auf die Frage nach dem Ring, der kreisend das Seiende im Ganzen umringt, hat Nietzsche knapp zwei Jahrzehnte später gegeben durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

»Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, – dem Ring der Wiederkunft?« (»Also sprach Zarathustra« III. Teil, letztes Stück: »Die sieben Siegel. (Oder: das Ja- und Amen-Lied.)«; 1884)

In einem der frühesten Entwürfe zur Darstellung der Wiederkunftslehre heißt es:

»*Viertes Buch:* Dithyrambisch-umfassend: ›*Annulus aeternitatis*‹. Begierde, alles noch einmal und ewige Male zu erleben.« »Sils-Maria, 26. August 1881.« (XII, 427)

Die Beantwortung der nachgestellten Fragen – ob dieser Ring die Welt oder Gott ist oder keines von beiden oder beides in der ursprünglichen Einheit – wird gleichbedeutend mit der Auslegung der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Zunächst gilt es, Nietzsches Bericht über die Entstehung des

Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu hören. Der Bericht findet sich in der schon genannten Schrift »*Ecce homo*. Wie man wird, was man ist.« (1888), die erst im Jahre 1908 erschien (jetzt XV, 1 ff.). Der 3. Hauptabschnitt der Schrift ist betitelt: »*Warum ich so gute Bücher schreibe.*« Hier werden der Reihe nach die von Nietzsche veröffentlichten Schriften gekennzeichnet. Der Absatz über »Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.« beginnt:

> »Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundkonzeption des Werks, der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ›6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit‹. Ich ging an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. —« (XV, 85)

In der Landschaft des Oberengadin, die Nietzsche in diesem Sommer 1881 erstmals betrat und zugleich als ein Geschenk seines Lebens empfand, in der Landschaft, die fortan eine seiner Hauptarbeitsstätten wurde, kam ihm der Wiederkunftsgedanke. (Wer diese Landschaft nicht kennt, findet sie geschildert bei C. F. Meyer im Beginn seines »Jürg Jenatsch«.) Der Wiederkunftsgedanke war nicht aus anderen Sätzen errechnet und erschlossen, er kam; aber er kam nur, wie alle großen Gedanken, weil er — ungeahnt — durch eine lange Arbeit vorbereitet und erlitten war. Was Nietzsche hier »Gedanke« nennt, ist — vorläufig gefaßt — ein Entwurf des Seienden im Ganzen hinsichtlich dessen, *wie* das Seiende ist, was es ist. Ein solcher Entwurf eröffnet das Seiende so, daß dadurch alle Dinge ihr Gesicht und Gewicht verwandeln. Einen wesentlichen Gedanken von dieser Art wahrhaft *den-*

ken, heißt: in die neue Klarheit, die der Gedanke eröffnet, eingehen, in ihrem Lichte alle Dinge sehen und sich mit dem ganzen Willen zu allen darin beschlossenen Entscheidungen bereit finden. Wir sind freilich gewohnt, solche Gedanken für »bloße« Gedanken, für etwas Unwirkliches und Unwirksames zu halten. In Wahrheit bedeutet dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen eine Erschütterung des ganzen Seins. Der Blickbereich, in den der Denker hineinblickt, ist nicht mehr der Horizont seiner »persönlichen Erlebnisse«, es ist ein Anderes als er selbst, was unter und über ihm hinweggegangen und fortan da ist, was nicht mehr ihm, dem Denker, gehört, sondern jenes bleibt, dem er nur zugehört. Diesem Ereignis widerspricht es nicht, daß der Denker zunächst und sogar auf langehin die Erkenntnis als die seine bewahrt, weil er die Stätte ihrer Entfaltung werden muß. Daher kommt es, daß Nietzsche anfänglich kaum und selbst zu seinen wenigen Freunden nur in Andeutungen von seiner Erkenntnis der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« spricht. So schreibt er am 14. August 1881 aus Sils-Maria an seinen Helfer und Freund Peter Gast:

> »Nun, mein lieber guter Freund! Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf den Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe, – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl *einige* Jahre noch leben müssen!«

Nietzsche plante damals, für die nächsten zehn Jahre zu schweigen und sich ganz für die Entfaltung des Wiederkunftsgedankens bereitzustellen. Dieses geplante Schweigen hat er zwar schon im folgenden und in den kommenden Jahren mehrfach gebrochen, und dennoch – von seinem Grund-

gedanken spricht er in diesen Schriften entweder unmittelbar nur in kurzen Andeutungen oder mittelbar in Verhüllungen und Gleichnissen. Dieses Schweigen über das Wesentlichste kommt ihm aus jener Haltung, die er einige Jahre später (1886) mit folgenden Worten gekennzeichnet hat:

»Man liebt seine Erkenntnis nicht genug mehr, sobald man sie mitteilt.« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 160)

Mit dem Augenblick, da »der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke« über ihn kam, wurde die schon seit einiger Zeit sich bahnbrechende Wandlung seiner Grundstimmung endgültig. Die Vorbereitung einer Wandlung ist angezeigt im Titel der kurz vorher (im gleichen Jahre 1881) veröffentlichten Schrift: »Morgenröte«. Sie trägt als Leitwort einen Spruch aus dem indischen Rigveda: »Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben.« Die endgültige Festigung der gewandelten Grundstimmung, aus der heraus Nietzsche erst fest in sein Schicksal zu stehen kommt, meldet sich im Titel der Schrift, die im folgenden Jahre, 1882, erschien: »Die fröhliche Wissenschaft (la gaya scienza)«. Die Schrift ist nach einem einleitenden »Vorspiel« in vier Bücher abgeteilt. In der 2. Auflage (1887) wurden ein 5. Buch und ein Anhang hinzugefügt und eine Vorrede mitgegeben. Am Schluß der ersten Ausgabe der »Fröhlichen Wissenschaft« spricht Nietzsche zum erstenmal öffentlich von seinem Wiederkunftsgedanken. So scheint es, daß er nicht nur nach einem Jahr bereits das geplante Schweigen bricht, sondern auch seine Erkenntnis nicht mehr genug liebt, indem er sie mitteilt. Aber diese Mitteilung ist sehr merkwürdig. Sie ist an den Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« nur beiläufig angehängt. Der Wiederkunftsgedanke ist dabei nicht als eine Lehre vorgetragen. Er wird wie ein absonderlicher Einfall hingesetzt, wie ein Spiel mit einer möglichen Vorstellung. Die Mitteilung ist keine Mit-teilung, eher eine

Verschleierung. Das gilt auch von der nächsten Äußerung über den Wiederkunftsgedanken. Sie erfolgt zwei Jahre später im III. Teil des »Zarathustra«, 1884. Hier spricht Nietzsche zwar unmittelbar von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und ausführlicher, jedoch wieder nur in der dichterischen Form der Rede aus dem Munde der gedichteten Gestalt des Zarathustra (VI, 223 ff.). Und auch die dritte und letzte Mitteilung Nietzsches über seinen wesentlichsten Gedanken ist sehr knapp gehalten und nur in der Form einer Frage geäußert. Sie steht in der 1886 erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse«.

Überblicken wir diese dreimalige Äußerung, dann ist es wenig genug für einen Gedanken, der der Grundgedanke der ganzen Philosophie sein soll. Dieses Wenige an Mitteilung kommt einem Verschweigen gleich; es ist erst das rechte Verschweigen; denn wer völlig schweigt, verrät gerade sein Schweigen; wer aber in der verhüllenden Mitteilung spärlich spricht, der verschweigt erst, daß eigentlich geschwiegen wird.

Bliebe unsere Kenntnis auf das von Nietzsche selbst Veröffentlichte beschränkt, dann könnten wir niemals erfahren, was Nietzsche schon wußte und vorbereitete und ständig durchdachte, aber zurückbehielt. Erst der Einblick in den handschriftlichen Nachlaß gibt ein deutlicheres Bild. Die Vorarbeiten zur Wiederkunftslehre sind inzwischen verstreut veröffentlicht in den Nachlaßbänden der Großoktavausgabe (Band XII–XVI).

Für das wirkliche Eindringen in den Grundgedanken von Nietzsches eigentlicher Philosophie ist es aber von großer Wichtigkeit, zunächst zu scheiden zwischen dem, was Nietzsche selbst darüber mitteilte, und dem, was er zurückbehielt. Diese Unterscheidung zwischen unmittelbarer, anscheinend nur vordergründiger Mitteilung und scheinbar

hintergründiger Verschweigung ist mit Bezug auf philosophische Äußerungen im allgemeinen und mit Bezug auf diejenigen Nietzsches im besonderen unumgänglich. Dabei darf keineswegs sogleich eine Abwertung getroffen werden, als sei die Mitteilung von geringerer Bedeutung als das Zurückgehaltene.

Ganz anders als mit den *philosophischen* Mitteilungen steht es bei den Veröffentlichungen der Fachwissenschaft. Der Unterschied gegen diese muß uns klar sein, weil wir allzuleicht dahin neigen, philosophische Mitteilungen am Charakter wissenschaftlicher Veröffentlichungen zu messen. Die Fachwissenschaft hat im Verlauf des 19. Jahrhunderts den Charakter einer Industrie angenommen; hier muß das Produkt, das fertiggestellt ist, möglichst rasch heraus, damit es für die anderen nutzbar werden kann, aber auch damit die eigene Entdeckung von anderen nicht abgefangen oder dieselbe Arbeit von anderen noch einmal getan wird. Dies gilt besonders dann und dort, wo, wie in der modernen Naturforschung, große und kostspielige Versuchsreihen aufgebaut werden müssen. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß endlich bei uns Stellen eingerichtet werden, an denen einheitlich übersehbar ist, welche Dissertationen und Mitteilungen von Versuchsergebnissen über welche Fragen und in welcher Richtung bereits vorliegen. Um beiläufig ein Gegenbeispiel zu erwähnen: es steht fest, daß die Russen heute auf dem Gebiet der Physiologie mit großen Kosten Untersuchungen anstellen, die bereits vor 15 Jahren in Amerika und bei uns erledigt wurden, von denen sie aber zufolge der Abriegelung gegen die ausländische Wissenschaft nichts wissen können.

Entsprechend der Gesamtanlage der Geschichte des Menschen auf der Erde wird der seit anderthalb Jahrhunderten angebahnte technische Industriecharakter das weitere Schicksal

der heutigen Wissenschaft mitbestimmen. Der Bedeutungsgehalt des Wortes »Wissenschaft« wird sich daher in *der* Richtung entwickeln, daß es sich deckt mit dem französischen Begriff science, worunter die mathematisch-technischen Disziplinen verstanden werden. Die großen Industriezweige und der Generalstab wissen heute bereits besser »Bescheid« über die »wissenschaftlichen« Notwendigkeiten als die »Universitäten«; sie haben auch bereits die größeren Mittel und die besseren Kräfte, weil sie in der Tat näher am »Wirklichen« sind.

Was man »Geisteswissenschaft« nennt, wird sich aber nicht zu einem Bestandstück der früheren »schönen Künste« zurückentwickeln, sie wird sich in ein »politisch-weltanschauliches« Erziehungswerkzeug umgestalten. Nur Blinde und Schwärmer werden noch glauben, es lasse sich das Bild und die Verteilung der Wissenschaften und deren Betrieb aus dem Jahrzehnt zwischen 1890 und 1900 für ewige Zeiten mit den jeweils passenden Übermalungen festhalten. Der in ihren Anfängen schon vorgezeichnete technische Stil der neuzeitlichen Wissenschaft wird nicht verändert durch neue Zwecksetzungen für diese Technik, er wird dadurch nur endgültig verfestigt und ins Recht gesetzt. Ohne die Technik der großen Laboratorien, ohne die Technik der großen Bibliotheken und Archive und ohne die Technik eines vollendeten Nachrichtenwesens ist eine fruchtbare wissenschaftliche Arbeit und eine dementsprechende Wirkung heute undenkbar. Jede Abschwächung und Hemmung dieser Tatbestände ist Reaktion.

Im Unterschied zur »Wissenschaft« steht es in der Philosophie ganz anders. Wenn hier »Philosophie« gesagt wird, ist nur das Schaffen der großen Denker gemeint. Dieses hat auch in der Art der Mitteilung seine eigenen Zeiten und Gesetze. Die Eile des Herausbringens und die Angst des Zu-

spätkommens fallen hier schon deshalb weg, weil es zum Wesen jeder echten Philosophie gehört, daß sie von ihren Zeitgenossen notwendig mißverstanden wird. Sogar sich selbst gegenüber muß der Philosoph aufhören, sein eigener Zeitgenosse zu sein. Je wesentlicher und umwälzender eine philosophische Lehre ist, um so mehr bedarf sie erst der Heranbildung jener Menschen und Geschlechter, die sie aufnehmen sollen. So müssen wir uns noch heute damit abmühen, z. B. die Philosophie Kants in ihrem wesentlichen Gehalt zu begreifen und aus den Mißdeutungen seiner Zeitgenossen und Anhänger herauszulösen.

Auch Nietzsche will mit dem Wenigen und Verhüllenden, was er über seine Wiederkunftslehre selbst mitteilte, nicht ein vollendetes Begreifen erwirken, sondern einen Wandel der Grundstimmung anbahnen, aus der heraus seine Lehre erst faßbar und wirksam werden kann. Seine Zeitgenossen will er nur zu Vätern und Vorfahren dessen umschaffen, was kommen muß. (»Also sprach Zarathustra« II. Teil, »Auf den glückseligen Inseln«)

Wir vergegenwärtigen uns deshalb zunächst die von Nietzsche selbst gegebenen Mitteilungen und begnügen uns dabei mit einer ganz vorläufigen Erläuterung. Darauf folgt die Übersicht über das Zurückgehaltene.

Nietzsches erste Mitteilung der Wiederkunftslehre

Da es für eine philosophische Mitteilung wesentlich ist, in welchem Zusammenhang und wie sie erfolgt, müssen wir uns für alles weitere Verstehenwollen des Wiederkunftsgedankens die Tatsache einprägen, daß Nietzsche von ihr *erstmals* am Schluß der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« vom Jahre 1882 spricht; in der späteren und geläufigen 2. Auflage bildet das Stück n. 341 den Schluß des 4. Buches. Das

vorletzte Stück dieser Schrift enthält unter der n. 341 (V, 265 f.) den Wiederkunftsgedanken. Was da gesagt wird, gehört zur »Fröhlichen Wissenschaft« und lautet:

»*Das größte Schwergewicht.* – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ›Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch ein Mal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und Alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‹ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ›du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‹ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem ›willst du dies noch ein Mal und noch unzählige Male?‹ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? –«

Solches bietet uns Nietzsche gegen Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft«! Eine furchtbare Aussicht auf einen grauenerregenden Gesamtzustand des Seienden überhaupt. Wo bleibt hier die »*Fröhlichkeit*«? Beginnt da nicht vielmehr das Entsetzen? Offenbar; wir brauchen nur den Blick auf

die Überschrift des unmittelbar anschließenden und das Buch abschließenden Stückes n. 342 zu werfen. Sie lautet: »*Incipit tragoedia*«. Die Tragödie beginnt. Wie kann solches Wissen noch »Fröhliche Wissenschaft« heißen? Ein dämonischer Einfall, aber keine Wissenschaft; ein schrecklicher Zustand, aber nicht »fröhlich«! Allein hier gilt nicht das, was uns bei dem Titel »Fröhliche Wissenschaft« zufällig einfällt, es gilt nur jenes, was Nietzsche denkt.

Was heißt »*Fröhliche Wissenschaft*«? »Wissenschaft« ist hier nicht der Titel für die damals und heute vorhandene Fachwissenschaft und deren Einrichtungen, wie sie sich im Verlauf des vorigen Jahrhunderts herausgebildet haben. »Wissenschaft« meint *die Haltung und den Willen zum wesentlichen Wissen.* Zwar gehören zu jedem Wissen unumgänglich Kenntnisse und für Nietzsche zu seiner Zeit noch im betonten Sinne die naturwissenschaftlichen; aber sie machen das Wesen des eigentlichen Wissens nicht aus. Dieses liegt im jeweiligen Grundverhältnis des Menschen zum Seienden, mithin in der Art der Wahrheit und in der mit diesem Grundverhältnis gesetzten Entschiedenheit. »Wissenschaft«, das Wort hat hier den Klang wie »Leidenschaft«, die Leidenschaft des gegründeten Herrseins über das, was uns *be*gegnet, ebenso wie darüber, *wie* wir dem Begegnenden *ent*gegnen und es in große und wesentliche Ziele setzen.

»Fröhliche« Wissenschaft? Die hier genannte Fröhlichkeit ist nicht die leere Lustigkeit und Oberfläche des flüchtigen Vergnügens, daß einem zum Beispiel die ungestörte Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen »Spaß« macht; gemeint ist jene Heiterkeit des Überlegenseins, die auch und gerade durch das Härteste und Furchtbarste, d. h. im Bereich des Wissens durch das Frag-würdigste, nicht mehr umgeworfen wird, die eher an ihm erstarkt, indem sie es in seiner Notwendigkeit bejaht.

Nur aus dem Wissen der *so* verstandenen »Fröhlichen Wissenschaft« kann das Furchtbare des Gedankens der ewigen Wiederkunft und damit dieser selbst in seinem wesentlichen Gehalt gewußt werden. Jetzt begreifen wir schon eher, warum Nietzsche diesen dämonischen Gedanken erstmals am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« mitteilt; denn was hier zum Schluß erwähnt wird, ist der Sache nach nicht das Ende, es ist der Anfang der »Fröhlichen Wissenschaft«, ihr Anfang und Ende zugleich: die ewige Wiederkunft des Gleichen, dasjenige, was die »Fröhliche Wissenschaft« zuerst und zuletzt wissen muß, um eigentliches Wissen zu sein. »Fröhliche Wissenschaft«, das ist für Nietzsche nichts anderes als der Name für die »Philosophie«, für jene, die in ihrer Grundlehre die ewige Wiederkunft des Gleichen lehrt.

Ebenso wichtig wie die Tatsache, daß Nietzsche die Wiederkunftslehre erstmals am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« mitteilt, ist für das Verständnis dieser Lehre die Art, wie Nietzsche dabei den Wiederkunfts*gedanken* im voraus kennzeichnet. Das betreffende Stück (n. 341) ist überschrieben: *»Das größte Schwergewicht.«* Der Gedanke als *Schwergewicht!* Was stellen wir uns bei dem Wort »Schwergewicht« vor? Ein Schwergewicht verhindert das Schwanken, bringt eine Ruhe und Festigkeit, zieht alle Kräfte auf sich zusammen, sammelt sie und gibt ihnen Bestimmtheit. Ein Schwergewicht zieht zugleich nach unten und ist daher der ständige Zwang, sich oben zu halten, es ist aber auch die Gefahr, nach unten zu gleiten und unten zu bleiben. Ein Schwergewicht ist so ein Hindernis, das verlangt, ständig genommen und übersprungen zu werden. Ein Schwergewicht schafft jedoch nicht neue Kräfte, indes verwandelt es ihre Bewegungsrichtung und schafft so neue Bewegungsgesetze der verfügbaren Kraft.

Doch wie kann ein »Gedanke« ein Schwergewicht sein, d. h.

in den genannten Weisen der Festigung, Sammlung, des Ziehens und Hemmens und der Richtungsänderung bestimmend werden? Und was soll er bestimmen? Wem soll das Schwergewicht angehängt und eingebaut werden, und wer soll es mit in die Höhe nehmen, damit er nicht untenbleibe? Nietzsche sagt es gegen Schluß des Stückes: der Gedanke würde als Frage »willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?« überall und jederzeit auf unserm *Handeln* liegen. Mit »Handeln« ist hier nicht bloß die praktische Tätigkeit und auch nicht das sittliche Handeln gemeint, vielmehr das Ganze der Bezüge des Menschen zum Seienden und zu sich selbst. Für das Mitteninnestehen im Seienden im Ganzen soll der Gedanke der ewigen Wiederkunft ein »Schwergewicht«, d. h. bestimmend sein.

Aber jetzt fragen wir erst recht: Wie kann ein Gedanke bestimmende Kraft haben? »Gedanken«! Dergestalt Flüchtiges soll ein Schwerpunkt sein? Ist für den Menschen nicht umgekehrt gerade das bestimmend, was um ihn herumsteht, die Umstände, seine »Nahrung«, nach jenem Wort Feuerbachs: Der Mensch ist, was er »ißt«? Und neben der Nahrung der Ort, nach den damals zeitgenössischen Lehren der englischen und französischen Soziologie das »Milieu«, die Luft und die Gesellschaft? Keineswegs aber »Gedanken«! Nietzsche würde dem entgegnen: Gerade die »Gedanken«, denn diese bestimmen den Menschen noch mehr, sie bestimmen ihn erst zu dieser Nahrung, zu diesem Ort, zu dieser Luft und Gesellschaft; in dem »Gedanken« fällt die Entscheidung, ob der Mensch gerade diese Umstände übernimmt und beibehält oder andere wählt, ob er die gewählten Umstände so oder anders deutet, so oder anders mit ihnen fertig wird. Daß diese Entscheidung oft in der Gedankenlosigkeit fällt, spricht nicht gegen die Herrschaft des Gedankens sondern dafür. Das Milieu für sich erklärt nichts; ein Milieu an sich gibt es nicht.

Nietzsche sagt dazu (»Der Wille zur Macht«, n. 70; 1885/86):

»*Gegen* die Lehre vom Einfluß des *Milieu's* und der äußeren Ursachen: die innere Kraft ist unendlich *überlegen*.«

Das *Innerste* der »inneren Kraft« sind die Gedanken. Und wenn nun dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen vollends nichts Beliebiges, nicht dieses und jenes denkt, vielmehr das Seiende im Ganzen, wie es ist, und wenn dieser Gedanke wirklich gedacht wird, d. h. als *Frage* uns in das Seiende hinein- und damit hinausstellt, wenn dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft »der Gedanke der Gedanken« (XII, 64) ist, wie ihn Nietzsche einmal nennt, — soll er dann nicht für jeden Menschen ein »Schwergewicht« sein können, nicht nur ein Schwergewicht unter anderen, sondern *»das größte Schwergewicht«?*

Doch warum dieses? Was ist der Mensch? Ist er das Wesen, das ein Schwergewicht braucht, immer ein Schwergewicht sich anhängt und anhängen muß? Welch gefährliche Notwendigkeit ist hier im Spiel? Ein Schwergewicht kann auch herabziehen, den Menschen erniedrigen, und, wenn er unten ist, als Schwergewicht überflüssig werden, so daß der Mensch dann plötzlich ohne Schwergewicht bleibt und nicht mehr abschätzen kann, was sein Oben ist, nicht mehr merken kann, daß er unten ist, statt dessen sich für die Mitte und das Maß hält, während doch alles dieses nur seine Mittelmäßigkeit ausmacht.

War es nur ein leerer unvorbereiteter Zufall, daß Nietzsche der Gedanke von diesem Schwergewicht kam, oder kam er, weil die bisherigen Schwergewichte den Menschen herabgezogen hatten und dann verlorengingen? Die Erfahrung der Notwendigkeit eines neuen größten Schwergewichtes und die Erfahrung, daß alle Dinge ihr Gewicht verlieren, gehören zusammen:

»Die Zeit kommt, wo wir dafür *bezahlen* müssen, zwei

Jahrtausende lang *Christen* gewesen zu sein: wir verlieren das *Schwergewicht*, das uns leben ließ, – wir wissen eine Zeit lang nicht, wo aus, noch ein.« (»Der Wille zur Macht«, n. 30; 1888)

Dieser für uns noch dunkle Satz möge jetzt nur andeuten, daß Nietzsches Gedanke vom neuen größten Schwergewicht im geschichtlichen Zusammenhang von zwei Jahrtausenden verwurzelt ist. Daher nun auch die Art und Weise, wie er ihn bei der ersten Mitteilung einführt: »Wie, *wenn* dir eines Tages . . .« – als Frage und als eine Möglichkeit. Und zwar wird dieser Gedanke nicht unmittelbar von Nietzsche selbst vorgesetzt. Wie sollte auch einer von den heutigen Menschen, die nicht aus und ein wissen und zu denen Nietzsche sich selbst rechnen muß, wie sollte einer von diesen Menschen von sich aus auf diesen Gedanken kommen? Vielmehr: »Wie, *wenn* dir . . . ein *Dämon* in deine einsamste Einsamkeit nachschliche«; weder kommt der Gedanke *von* einem beliebigen Menschen, noch kommt er *zu* einem beliebigen in seinen beliebigsten, alltäglichen, d. h. selbstvergessenen Zustand und Umtrieb, er kommt – in seine »einsamste Einsamkeit«. Wo und wann ist diese? Etwa dann und dort, wo sich der Mensch nur zurückzieht, nur abseits geht und sich mit seinem »Ich« beschäftigt? Nein, eher dann und dort, wo er ganz er selbst ist; wenn er in den wesentlichsten Bezügen seines geschichtlichen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen steht.

Diese »einsamste Einsamkeit« liegt vor und über jeder Unterscheidung des Ich vom Du und des Ich und Du vom »Wir«, des Einzelnen von der Gemeinschaft. In dieser einsamsten Einsamkeit ist nichts von der Vereinzelung als Absonderung, es ist jene Vereinzelung, die wir als die *Vereigentlichung* begreifen müssen, wo der Mensch sich in seinem Selbst zu eigen wird. Das Selbst, die Eigentlichkeit ist nicht das »Ich«, es ist *jenes* Da-sein, worin der Bezug des Ich zum Du und des Ich

zum Wir und des Wir zum Ihr gründet, von woher diese Bezüge erst und allein bewältigt werden können und bewältigt werden müssen, wenn sie eine Kraft sein sollen. Im Selbstsein wird zur Entscheidung gestellt, welches Gewicht die Dinge und Menschen haben, mit welcher Waage gewogen wird und wer der Wäger ist. Wie – wenn dir in diese einsamste Einsamkeit ein Dämon nachschliche und dich vor die ewige Wiederkunft des Gleichen stellte: »›Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‹«

Nietzsche sagt nicht, was dann geschähe. Wiederum *fragt* er und eröffnet zwei Möglichkeiten: würdest du den Dämon verfluchen oder in ihm einen Gott erkennen; würdest du zermalmt werden durch diesen Gedanken oder nichts mehr verlangen als seine Wahrheit; würdest du durch dieses größte Schwergewicht in den Abgrund gezogen, oder würdest du selbst sein noch größeres Gegengewicht werden?

Die Art, wie Nietzsche hier die erste Mitteilung des Gedankens vom »größten Schwergewicht« gestaltet, macht deutlich, daß dieser »Gedanke der Gedanken« zugleich »der schwerste Gedanke« ist (XVI, 414). Der schwerste Gedanke ist er in mehrfacher Hinsicht. Einmal mit Bezug auf das, was in ihm zu denken ist, das Seiende im Ganzen. Dieses hat das schwerste Gewicht und ist so das Schwerste als das Gewichtigste. Dann aber auch mit Bezug auf das Denken selbst; insofern ist er der schwierigste Gedanke; denn er muß in die innerste Fülle des Seienden hinein-, an die äußerste Grenze des Seienden im Ganzen hinaus- und zugleich durch die einsamste Einsamkeit des Menschen hindurchdenken.

Mit diesen Unterscheidungen verdeutlichen wir Nietzsches Gedanken. Verdeutlichung ist immer und notwendig Deutung; dabei werden entsprechende und doch andere Begriffe

und Worte gebraucht. Deshalb sei hier eine Bemerkung über Nietzsches und unseren Sprachgebrauch eingeschoben.

Nietzsche spricht nicht vom Seienden im Ganzen. Wir gebrauchen diesen Namen, um zunächst all das zu benennen, was nicht schlechthin nichts ist: die Natur, die leblose und die lebendige, die Geschichte und ihre Hervorbringungen und ihre Gestalter und Träger, den Gott, die Götter und Halbgötter. Seiend nennen wir auch das Werdende, Entstehende und Vergehende. Denn es *ist* schon nicht mehr oder noch nicht das Nichts. Seiend nennen wir auch den Schein, den Anschein und den Trug und das Falsche. Wäre dies nicht seiend, dann könnte es nicht täuschen und beirren. All dieses ist mitgenannt im Wort »das Seiende im Ganzen«. Sogar dessen Grenze, das schlechthin Nichtseiende, das Nichts, gehört noch zum Seienden im Ganzen, sofern es ohne dieses auch kein Nichts gäbe. Aber zugleich nennt das Wort »das Seiende im Ganzen« dieses gerade als das, wonach *gefragt* wird, was der Frage würdig ist. In diesem Wort bleibt offen, *was* das Seiende *als solches* denn sei und *wie* es sei. Insofern ist das Wort nur ein Sammelname; aber es sammelt, um das Seiende beisammen zu haben für die Frage nach der ihm selbst eigenen Versammlung. Der Name »das Seiende im Ganzen« nennt somit das Fragwürdigste und ist daher das fragwürdigste Wort.

Nietzsche dagegen ist hier in seinem Sprachgebrauch zwar sicher, aber nicht eindeutig. Wenn er die ganze Wirklichkeit meint oder das All, dann sagt er »die Welt« oder »das Dasein«; dieser Sprachgebrauch stammt von Kant. Wenn Nietzsche die Frage stellt, ob das Dasein einen Sinn habe und ob für das Dasein überhaupt ein Sinn bestimmt werden könne, so deckt sich die Bedeutung von »Dasein« im Groben und bei einigen Vorbehalten mit dem, was wir das Seiende im Ganzen nennen. »Dasein« hat für Nietzsche die gleichweite Bedeutung

wie »Welt«; statt dessen sagt er auch »Leben« und meint damit nicht nur das menschliche Leben und das menschliche Dasein. Wir dagegen gebrauchen »Leben« nur zur Benennung des pflanzlichen und tierischen Seienden und unterscheiden davon bereits das Menschsein, was mehr und ein Anderes ist als bloßes »Leben«. Vollends benennt für uns das Wort »Dasein« etwas, was sich keineswegs mit dem Menschsein deckt und durchaus verschieden ist von dem, was Nietzsche und die Überlieferung vor ihm unter Dasein verstehen. Was wir mit »Dasein« bezeichnen, kommt in der bisherigen Geschichte der Philosophie nicht vor. Diese Verschiedenheit des Sprachgebrauchs beruht nicht auf zufälliger Eigenwilligkeit. Dahinter stehen wesentliche geschichtliche Notwendigkeiten. Aber diese Unterschiede der Sprache beherrscht man nicht dadurch, daß man sie sich äußerlich anlernt und merkt, wir müssen aus der Auseinandersetzung mit der Sache selbst in das gewachsene Wort hineinwachsen. (Zu Nietzsches Begriff »Dasein« vergleiche zum Beispiel »Die fröhliche Wissenschaft«, IV. Buch, n. 341, V. Buch, n. 357, 373, 374.)

»Incipit tragoedia«

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des größten Schwergewichtes ist der schwerste Gedanke. Was geschieht, wenn dieser Gedanke wirklich gedacht wird? Nietzsche gibt die Antwort mit der Überschrift des Stückes, das an die erste Mitteilung des schwersten Gedankens unmittelbar anschließt und den eigentlichen Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« (n. 342; 1. Auflage 1882) bildet: *»Incipit tragoedia«*. — Die Tragödie beginnt. Welche Tragödie? Antwort: die Tragödie des Seienden als solchen. Aber was versteht Nietzsche unter Tragödie? Sie singt das Tragische. Wir

müssen erkennen, daß Nietzsche aus dem von ihm gemeinten Beginn der Tragödie das Tragische erst bestimmt. Mit dem Denken des Wiederkunftsgedankens wird das Tragische als solches zum Grundcharakter des Seienden. Geschichtlich gesehen ist es der Beginn des »tragischen Zeitalters für Europa« (»Der Wille zur Macht«, n. 37; und XVI, 448). Was hier beginnt und geschieht, begibt sich in der größten Stille, bleibt lange und den meisten verborgen; von dieser Geschichte kommt nichts in die Geschichtsbücher.

> »Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt.« (»Also sprach Zarathustra«, II. Teil, Schluß)
>
> »— was liegt daran, daß wir Vorsichtigeren und Zurückhaltenderen einstweilen noch nicht vom alten Glauben lassen, es sei allein der große Gedanke, der einer Tat und Sache Größe gibt.« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 241)

Und schließlich:

> »Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt; *unhörbar* dreht sie sich.« (»Also sprach Zarathustra« II. Teil, »Von großen Ereignissen«)

Nur die Wenigen und Seltenen, die die Ohren haben für dieses Unhörbare, werden das »Incipit tragoedia« vernehmen. Doch wie versteht Nietzsche das Wesen des Tragischen und der Tragödie? Wir wissen, Nietzsches erste Schrift galt der Frage nach der »Geburt der Tragödie« (1872). Die Erfahrung des Tragischen und die Besinnung auf seinen Ursprung und sein Wesen gehören zum Grundbestand des Nietzscheschen Denkens. Entsprechend der inneren Wandlung und Klärung seines Denkens hat sich auch sein Begriff des Tragischen geklärt. Aber von Anfang an stand er gegen die Auslegung, die Aristoteles gegeben hat, nach der das Tragische die κάθαρσις bewirke. Durch die Erregung von Furcht und

Mitleid soll die moralische Reinigung und Erhebung bewirkt werden. »Ich habe zu wiederholten Malen den Finger auf das große Mißverständnis des Aristoteles gelegt, als er in zwei *deprimierenden* Affekten, im Schrecken und im Mitleiden, die tragischen Affekte zu erkennen glaubte.« (»Der Wille zur Macht«, n. 851; 1888) Das Tragische hat überhaupt keinen ursprünglichen Bezug zum Moralischen. »Wer die Tragödie *moralisch* genießt, der hat noch einige Stufen zu *steigen*.« (XII, 177; 1881/82) Das Tragische gehört in das *»Ästhetische«*. Um dies zu klären, müßten wir Nietzsches Auffassung der Kunst darlegen. Die Kunst ist *»die«* »metaphysische Tätigkeit« des »Lebens«; sie bestimmt, wie das Seiende im Ganzen ist, sofern es ist: höchste Kunst ist die tragische; also gehört das Tragische zum metaphysischen Wesen des Seienden.

Zum Tragischen selbst gehört das Furchtbare, jedoch nicht als das Furchterregende in dem Sinne, daß es davor ausweichen läßt in die Flucht zur »Resignation«, in die Sehnsucht zum Nichts; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugehörigkeit zum Schönen. Tragödie ist dort, wo das Furchtbare als der zum Schönen gehörige innere Gegensatz bejaht wird. Die Größe und Höhe gehören mit der Tiefe und dem Furchtbaren zusammen; je ursprünglicher das eine gewollt wird, um so sicherer wird das andere erreicht. »Zur Größe gehört die Furchtbarkeit: man lasse sich nichts vormachen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 1028) Die Bejahung der Zusammengehörigkeit dieses Gegensätzlichen ist tragische Erkenntnis, tragische Haltung, ist das, was Nietzsche auch das »Heroische« nennt. *»Was macht heroisch?«* fragt Nietzsche in der »Fröhlichen Wissenschaft« (n. 268). Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehn.« Das Zugleich ist hier das Entscheidende, nicht das Ausspielen des

Einen gegen das Andere, noch weniger das Wegsehen von beiden, sondern das Herrwerden über sein Unglück, auch über sein Glück, also nicht zum Narren seines vermeintlichen Sieges zu werden.

> »Es sind die *heroischen* Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden.« (»Der Wille zur Macht«, n. 852)

Der tragische Geist nimmt die Widersprüche und Fragwürdigkeiten in sich hinein. (XVI, 391; Vgl. XV, 65; XVI, 377; XIV, 365 f.) Das Tragische ist nur dort, wo der »Geist« herrscht, und dies so sehr, daß erst im Bereich des Erkennens und der Erkennenden die höchste Tragik geschieht: »Die höchsten tragischen Motive sind bisher unbenutzt geblieben: die Dichter wissen von den hundert Tragödien des Erkennenden nichts aus Erfahrung.« (XII, 246; 1881/82) Das Seiende selbst bedingt als zu ihm gehörig die Qual und die Zerstörung und das Nein. Nietzsche sagt an der Stelle des »Ecce homo«, wo er über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen berichtet:

> »... diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann« (XV, 85).

Warum ist der Wiederkunftsgedanke die höchste Bejahung? Weil er noch das äußerste Nein, die Vernichtung und das Leid als zum Seienden gehörig bejaht. Deshalb kommt mit diesem Gedanken allererst der tragische Geist ursprünglich und ganz in das Seiende: »Incipit tragoedia« sagt Nietzsche, aber auch: »INCIPIT ZARATHUSTRA« (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 83).

Zarathustra ist der erste und eigentliche Denker des Gedankens der Gedanken. Der erste und eigentliche Denker des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen *zu sein, ist das Wesen Zarathustras*. Dieser Gedanke von der ewigen

Wiederkunft des Gleichen ist so sehr der schwerste, daß ihn zunächst keiner der bisherigen und durchschnittlichen Menschen denken kann und auch nicht zu denken beanspruchen darf; sogar Nietzsche selbst nicht. Deshalb muß Nietzsche, um den schwersten Gedanken, d. h. die Tragödie, beginnen zu lassen, den Denker dieses Gedankens erst dichten. Dies geschieht in dem Werk, das ein Jahr nach der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«, seit 1883 zu *werden* beginnt. Der Bericht über die Entstehung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen sagt denn auch, er sei »die Grundkonzeption des Werks«. Das Schlußstück der »Fröhlichen Wissenschaft« aber lautet unter dem Titel »Incipit tragoedia« folgendermaßen:

»*Incipit tragoedia.* — Als Zarathustra dreißig Jahr alt war, verließ er seine Heimat und den See Urmi und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz — und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: ›Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der

Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! – ich muß, gleich dir, *untergehen*, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugroßes Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfließen will, daß das Wasser golden aus ihm fließe und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden.‹ – Also begann Zarathustra's Untergang.«

Dieser Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« bildet dann unverändert den Anfang des im folgenden Jahr veröffentlichten I. Teils von »Also sprach Zarathustra«. Nur der Name für den See, »Urmi«, ist ersetzt durch »See seiner Heimat«. Indem Zarathustras Tragödie beginnt, beginnt sein Untergang. Dieser hat selbst eine Geschichte, er ist die eigentliche Geschichte und nicht das Ende. Nietzsche gestaltet hier sein Werk aus einem tiefen Wissen von der großen griechischen Tragödie; denn in dieser wird auch nicht erst »psychologisch« ein »tragischer Konflikt« vorbereitet und der Knoten geschürzt und dergleichen, sondern: in dem Augenblick, wo sie beginnt, ist jenes alles, was man sonst als »die Tragödie« nimmt, bereits geschehen; es geschieht »nur noch« der Untergang. »Nur noch« sagen wir fälschlich, denn jetzt erst beginnt das Eigentliche, alle Tat ist ohne den »Geist« und den »Gedanken« – ein Nichts.

Die zweite Mitteilung der Wiederkunftslehre

Das Werk »Also sprach Zarathustra« ist, und zwar als Ganzes, die *zweite* Mitteilung der Wiederkunftslehre. Aber jetzt wird nicht mehr beiläufig von ihr gesprochen als von einer Möglichkeit und dennoch auch wieder nicht ohne wei-

teres und unmittelbar. Indem Nietzsche die Gestalt Zarathustras dichtet, dichtet er den Denker und jenen anderen Menschen, der gegenüber dem bisherigen Menschen die Tragödie beginnt, indem er den tragischen Geist in das Seiende selbst setzt. Zarathustra ist der heroische Denker, und indem er so gestaltet wird, muß das, was dieser Denker denkt, als das Tragische mitgestaltet werden, d. h. als das höchste Ja zum äußersten Nein. Gemäß dem als Leitwort dieser Vorlesung angeführten Spruch wird jedoch um den Helden herum alles zur Tragödie. Um die Tragödie sichtbar zu machen, muß Nietzsche zuerst den Helden schaffen, um den herum allein sie sich bildet. *Der Grund zu der Gestalt dieses Helden ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft; dies auch dort, wo davon nicht eigens gesprochen wird.* Denn der Gedanke der Gedanken und seine Lehre fordern einen einzigartigen Lehrer. In der Gestalt des Lehrers wird die Lehre mittelbar dargestellt.

Wie schon bei der ersten Mitteilung des Wiederkunftsgedankens, so noch mehr bei dieser zweiten ist das *Wie* der Mitteilung zunächst wesentlicher als das Was, weil es vor allem darauf ankommt, daß Menschen werden, die an dieser Lehre nicht zerbrechen. Der bisherige Mensch vermag diese Lehre nicht wirklich zu denken; er müßte denn über sich hinausgebracht und verwandelt werden — zum Übermenschen. Mit diesem Namen bezeichnet Nietzsche keineswegs ein Wesen, das nicht mehr Mensch ist. Das »Über« als »Über-hinaus« ist auf einen ganz bestimmten Menschen bezogen, der in seiner Bestimmtheit erst sichtbar ist, wenn über ihn zu einem gewandelten Menschen hinausgegangen wird. Dann erst kann auf den bisherigen Menschen in seiner Bisherigkeit zurückgesehen werden, so allein wird er erst sichtbar. Dieser Mensch, den es zu überwinden gilt, ist der heutige Mensch, er ist zugleich — von dem ihn überwin-

denden Menschen, d. h. dem neuen Anfang, her gerechnet – der »letzte Mensch«. Der letzte Mensch ist der Mensch des »mittleren Glückes«, der mit größter Schläue zwar alles kennt und alles betreibt, aber dabei alles in die Verharmlosung bringt und in das Mittlere, in die allgemeine Versimpelung. Um diesen letzten Menschen herum werden alle Dinge täglich kleiner. So muß für ihn auch das, was er noch für das Große hält, ein kleines werden und immer kleiner.

Der Übermensch ist kein Fabelwesen, er ist jener, der diesen letzten Menschen als solchen erkennt und überwindet. Über-mensch, d. h. der über den »letzten« Menschen hinausgeht und ihn damit erst zum letzten, zum Menschen des Bisherigen stempelt. Um daher von Anfang an diesen Gegensatz sichtbar zu machen, läßt Nietzsche bereits in der Vorrede zum I. Teil von »Also sprach Zarathustra« (n. 5) den Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen in seiner ersten Rede von dem sprechen, was ihm »das Verächtlichste« sein muß, vom »letzten Menschen«:

»›So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der *letzte Mensch*.‹

Und also sprach Zarathustra zum Volke:

Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den *letzten Menschen*.«

Hierzu ist noch zu vergleichen der Abschnitt »Von der verkleinernden Tugend« im III. Teil, wo am Schluß von n. 2 von den letzten Menschen gesagt ist:

»›Wir setzten unsern Stuhl in die *Mitte* — das sagt mir ihr Schmunzeln — und ebenso weit weg von sterbenden Fechtern wie von vergnügten Säuen.‹

Dies aber ist — *Mittelmäßigkeit:* ob es schon Mäßigkeit heißt. —«

Daß die Rede über den letzten Menschen als den verächtlichsten am Beginn steht, daß Zarathustra gleich zu Beginn seinen Ekel aus sich herausspricht, hat im Ganzen des Werkes aber *noch einen tieferen* Sinn. Zarathustra ist hier erst am Beginn seiner Bahn, auf der er werden soll, der er ist. Er muß selbst erst lernen; und lernen muß er auch noch das Verachten. Solange das Verachten aus dem Ekel am Verachteten kommt, ist es noch nicht das höchste Verachten; jenes Verachten aus Ekel ist selbst noch verächtlich:

»Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe! —« (III. Teil, »Vom Vorübergehen«)

»Oh meine Seele, ich lehrte dich das Verachten, das nicht wie ein Wurmfraß kommt, das große, das liebende Verachten, welches am meisten liebt, wo es am meisten verachtet.« (III. Teil, »Von der großen Sehnsucht«)

Indem Nietzsche die Gestalt des Zarathustra dichtet, entwirft er den Raum jener »einsamsten Einsamkeit«, von der am Schluß der »Fröhlichen Wissenschaft« gesprochen wird, jener Einsamkeit, die den Gedanken der Gedanken bringt; aber

dann so, daß Zarathustra nach jener Richtung sich entschließt, die in der »Fröhlichen Wissenschaft« nur als eine Möglichkeit unter anderen genannt wird, nämlich »dem Leben gut werden«, d. h. es bejahen in seinem äußersten Schmerz und seiner heitersten Freude.

Die Mitteilung des schwersten Gedankens des größten Schwergewichtes verlangt zuerst die Dichtung der Gestalt des Denkers dieses Gedankens, seines Lehrers. Aber die Lehre selbst kann dabei doch nicht völlig verschwiegen werden. Sie ist im III. Teil von »Also sprach Zarathustra« (1883/84) dargestellt. Allein, wo von ihr unmittelbar gesprochen wird, geschieht auch dies noch dichterisch, in Gleichnissen, die den Sinn und die Wahrheit im Bilde, das ist im Sinnlichen und somit als Sinnbild darstellen. Nietzsche folgt bei der Versinnlichung des Wiederkunftsgedankens im »Zarathustra« neben anderen wesentlichen Beweggründen auch einer Überlegung, die er sich um diese Zeit (1882–84) einmal niedergeschrieben hat:

> »Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man erst die *Sinne* zu ihr verführen.« (XII, 335)

Indes wäre es eine Mißdeutung des »Zarathustra«, wollte man die Lehre des Wiederkunftsgedankens, wenn auch in der Gestalt von Gleichnissen, für sich als »Theorie« aus dem Werk herausziehen; denn die innerste Aufgabe dieses Werkes bleibt die Gestaltung des Lehrers und durch ihn hindurch die der Lehre. Doch zugleich gilt auch wieder: die Gestalt des Lehrers kann nur aus der Lehre begriffen werden, aus dem, was in ihrer Wahrheit ans Licht kommt, wie sich, sofern sie das Seiende im Ganzen betrifft, dessen Sein bestimmt. Damit ist gesagt: die Auslegung des »Zarathustra« als Werk kann nur aus dem Ganzen der Metaphysik Nietzsches erfolgen.

Nietzsche hat nach der Veröffentlichung von »Also sprach Zarathustra« zeitweise schwer daran getragen, daß er die Preisgabe seiner innersten und höchsten Erfahrungen gewagt hatte. Aber mit der Zeit lernte er auch diesen Schmerz zu tragen, aus dem Wissen, daß die Veröffentlichung eine Notwendigkeit war, daß die Mißdeutung zu einer solchen Mitteilung gehört. Dieses Wissen hält Nietzsche sich einmal in folgender Aufzeichnung fest:

> »Die notwendige *Verborgenheit* des Weisen: sein Bewußtsein, unbedingt *nicht* verstanden zu werden; sein Machiavellismus, seine Kälte gegen das Gegenwärtige.« (XIII, 37; 1884)

Schwer zu fassen ist an diesem Werk nicht nur der »Inhalt«, falls es einen hat, sondern der Werkcharakter selbst. Man ist leicht mit einer Erklärung bei der Hand: hier sind philosophische Gedanken dichterisch dargestellt. Doch was hier dichten heißt und was denken, läßt sich nicht nach geläufigen Vorstellungen ausmachen, weil es erst durch das Werk selbst neu bestimmt oder mehr nur angekündigt wird. Und wenn wir sagen, dieses Werk sei die Mitte von Nietzsches Philosophie, so gilt zugleich auch, daß es ganz außerhalb der Mitte steht, »exzentrisch« dazu ist. Und wenn man betont, es sei der höchste Gipfel, den Nietzsches Denken erreichte, so vergessen wir, genauer: wir wissen wenig davon, daß Nietzsches Denken gerade *nach* dem »Zarathustra«, in den Jahren 1884—1889, noch wesentliche Schritte getan hat, die ihn vor neue Wandlungen brachten.

Nietzsche hat dem Werk des Titels »Also sprach Zarathustra« einen Untertitel mitgegeben, der lautet: »Ein Buch für Alle und Keinen«. Was das Buch sagt, ist an jeden gerichtet, an Alle; aber jeder hat nie, so wie er gerade ist, das Recht, das Buch wahrhaft zu lesen, wenn er sich nicht zuvor und zugleich verwandelt; d. h. das Buch ist für Keinen

von uns allen, so wie wir gerade sind: Ein Buch für Alle und Keinen, mithin ein Buch, das niemals geradehin »gelesen« werden kann und darf.
Dies alles muß gesagt sein, damit wir wissen, wie sehr äußerlich und voller Vorbehalte auch unser Vorgehen bleibt, wenn wir jetzt zur ersten Kennzeichnung der zweiten Mitteilung der Wiederkunftslehre nur kurz auf die »Gleichnisse« hinweisen, die unmittelbarer als die anderen Aussagen vom Wiederkunftsgedanken handeln.

»Vom Gesicht und Rätsel«

Deutlicher und eigens wird von der ewigen Wiederkunft des Gleichen und von ihr als der Grundlehre gesprochen gegen Ende des II. Teils von »Also sprach Zarathustra« (1883, Herbst), in dem Abschnitt »Von der Erlösung«; vor allem aber dann in zwei Stücken im III. Teil (1884, Januar).
Das erste der beiden Stücke ist überschrieben: »Vom Gesicht und Rätsel«. Nicht von irgendeinem Gesicht, von irgendeinem Rätsel über irgend Etwas unter vielem Anderen, sondern von dem Rätsel schlechthin, das Zarathustra zu Gesicht kam: von *dem* Rätsel, worin sich das Seiende im Ganzen verbirgt als »das Gesicht des Einsamsten«, das nur »in der einsamsten Einsamkeit« sichtbar wird. Warum aber »Rätsel«? Das Rätsel wird in dem, was es verbirgt und enthält, offenbar, sofern es erraten wird. Das Erraten jedoch ist wesentlich verschieden vom Errechnen. Bei diesem wird am Leitband eines vorgegebenen »Fadens« aus Bekanntem ein Unbekanntes schrittweise erschlossen; im Erraten aber liegt ein Sprung, ohne Leitfaden und ohne die Sprossen einer für jedermann jederzeit zu erkletternden Leiter. Das Fassen des Rätsels ist ein Sprung, zumal dann, wenn das Rätsel auf das

Seiende im Ganzen geht – hier gibt es kein einzelnes Seiendes oder ein Vielerlei des Seienden, woraus das Ganze jemals erschlossen werden könnte. Das Erraten dieses Rätsels muß sich hinauswagen ins Offene des Verborgenen überhaupt, in das Unbetretene und Unbefahrene, in die Unverborgenheit (ἀλήθεια) dieses Verborgensten, in die Wahrheit. Dieses Raten ist ein Wagen der Wahrheit des Seienden im Ganzen. Denn Nietzsche weiß sich innerhalb der Geschichte der Philosophie an einer ausgezeichneten Stelle. In der Zeit der »Morgenröte«, um 1881, schreibt er sich auf (XI, 159):

> »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben.* Alle früheren Menschen ›hatten die Wahrheit‹: selbst die Skeptiker.«

Dem entspricht ein späteres Wort, mit dem das eigene Denken innerhalb dieser Stellung gekennzeichnet wird. In den Entwürfen zum »Zarathustra« sagt Nietzsche einmal:

> »*Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit!* Vielleicht geht die Menschheit daran zu Grunde! Wohlan!« (XII, 410)

Aber das Rätsel und das Erraten des Rätsels wären hier gründlich mißverstanden, wollten wir meinen, es handle sich um das Treffen einer Lösung, mit der sich alles Fragwürdige auflöste. Das Erraten dieses Rätsels soll vielmehr erfahren, daß es *als* das Rätsel nicht auf die Seite gebracht werden kann:

> »Tiefe Abneigung, in irgend einer Gesamt-Betrachtung der Welt ein für alle Mal auszuruhen. Zauber der entgegengesetzten Denkweise: sich den Anreiz des änigmatischen Charakters nicht nehmen lassen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 470; 1885/86)

»Die fröhliche Wissenschaft« (V. Buch, n. 375; 1887) spricht von dem

»Erkenntnis-Hang, welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will.«

So wesentlich und weit müssen wir hier das Wort vom »Rätsel« und vom »Raten« nehmen, um zu verstehen, warum Nietzsche den Zarathustra selbst sich einen »Rätselrater« nennen läßt (III. Teil, »Von alten und neuen Tafeln«, n. 3). Welches Gesicht hat nun das Rätsel, das Zarathustra erzählt? Doch es gilt darauf zu achten, wie er erzählt, d. h. wo und wann und wem Zarathustra erzählt, wenn wir das »*Was*« recht einschätzen wollen. Zarathustra erzählt das Rätsel auf einem Schiff, auf der Fahrt ins offene, »unerforschte« Meer. Und wem erzählt er das Rätsel? Nicht anderen Fahrgästen, sondern allein den Seeleuten:

»Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, —«.

Dazu hören wir aus den »Liedern des Prinzen Vogelfrei« (»Die fröhliche Wissenschaft«, Anhang der 2. Auflage 1887):

Nach neuen Meeren.

Dorthin — *will* ich; und ich traue
Mir fortan und meinem Griff.
Offen liegt das Meer, in's Blaue
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit —:
Nur *dein* Auge — ungeheuer
Blickt mich's an, Unendlichkeit!

Und wann erzählt Zarathustra den Seeleuten das Rätsel? Nicht sogleich, nachdem er an Bord gekommen, er schweigt zwei Tage — das will sagen: er spricht erst, nachdem sie das offene Meer gewonnen haben und erst nachdem er inzwi-

schen die Seeleute selbst geprüft hat, ob sie die rechten Hörer sind.

Und was erzählt Zarathustra? Von seinem Aufstieg auf einem Bergpfade bei der Dämmerung – einer Dämmerung, die er dadurch betont, daß er vermerkt: »Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.« Mit dieser Erzählung vom Aufstieg rücken zwei wesentliche Bildbereiche zusammen, in denen Nietzsches Versinnlichung des Denkens sich immer wieder bewegt: das Meer und das Hochgebirge.

Beim Aufsteigen muß immerzu der »Geist der Schwere« überwunden werden: er zieht ständig herab, und er ist dennoch für den Steigenden, der diesen seinen »Erzfeind« mit sich hochträgt, durchaus nur ein Zwerg.

Beim Steigen aber wächst zugleich die Tiefe, der Abgrund wird erst zum Abgrund – nicht indem der Steigende hinabstürzt, sondern indem er hochsteigt. Zur Höhe gehört die Tiefe, die eine wächst mit der anderen. Deshalb heißt es schon vordeutend im 1. Stück des III. Teiles, das zugleich beide Bildbereiche von Berg und Meer zusammenschließt:

> »Woher kommen die höchsten Berge? so fragte ich einst.
> Da lernte ich, daß sie aus dem Meere kommen.
> Dies Zeugnis ist in ihr Gestein geschrieben und in die Wände ihrer Gipfel. Aus dem Tiefsten muß das Höchste zu seiner Höhe kommen. –«

Im Aufsteigen gibt es notwendig die Aufenthalte, wo zugleich das Nach-oben und das Nach-unten gegeneinander abgeschätzt werden: der Geist der steigenden Höhe und der Geist der niederziehenden Pfade müssen sich unterwegs gegenübertreten. Zarathustra, der Steigende, gegen den Zwerg, der hinabzieht. So kommt es im Steigen zur Frage: »›Zwerg! Du! Oder ich!‹ –« Nach der Art, wie die Entscheidung hier gestellt ist, scheint es noch, daß der Zwerg (zuerst genannt und das »Du« groß geschrieben) den Vorrang be-

halten soll. Aber alsbald heißt es in der Umkehrung mit dem Beginn von n. 2:

»›Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden —: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! *Den* — könntest du nicht tragen!‹ —«

Sofern Zarathustra den Abgrund, den Gedanken der Gedanken, denkt, indem er die Tiefe ernst nimmt, kommt er in die Höhe und über den Zwerg hinweg.

»Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Torweg, wo wir hielten.«

Zarathustra beschreibt nun diesen Torweg. Mit dieser Beschreibung bringt er im Bilde des Torweges das Rätsel zu Gesicht.

Im Torweg treffen sich zwei lange Gassen, die eine läuft hinaus, und die andere läuft zurück. Beide laufen entgegengesetzt. Sie stoßen sich vor den Kopf. Beide laufen je endlos in ihre Ewigkeit. Über dem Torweg steht geschrieben: »Augenblick«.

Der Torweg »Augenblick« mit seinen entgegengesetzten endlosen Gassen ist das Bild der vorwärts und rückwärts in die Ewigkeit verlaufenden Zeit. Die Zeit selbst wird vom »Augenblick« aus gesehen, vom »Jetzt« her, von dem ein Weg in das noch-nicht-Jetzt, in die Zukunft weiter- und der andere in das nicht-mehr-Jetzt, in die Vergangenheit zurückführt. Insofern dem neben Zarathustra hockenden Zwerg der abgründigste Gedanke durch den Anblick des Torweges zu Gesicht gebracht werden soll, in diesem Gesicht aber offensichtlich Zeit und Ewigkeit versinnbildlicht werden sollen, besagt das Ganze: der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird jetzt mit dem Bereich von Zeit und Ewigkeit zu-

sammengebracht. Aber dieses Gesicht, der gesichtete Torweg, ist der Anblick des Rätsels, nicht seine Auflösung. Indem dieses »Bild« sichtbar und gesehen wird, kommt allererst das Rätsel in Sicht, dasjenige, worauf das Raten abzielen muß.

Das Raten beginnt mit dem Fragen. Zarathustra richtet daher sogleich Fragen an den Zwerg bezüglich des Torweges und seiner Gassen. Die erste Frage geht auf die Gassen – welche, ist nicht gesagt; denn was jetzt gefragt wird, ist beiden in gleicher Weise eigen. Wer eine dieser Gassen immer weiter und ferner hinausginge, »›glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?‹«, d. h. ewig voneinander weg, somit sich entgegengesetzt verlaufen?

»›Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.‹« Der Zwerg löst die Schwierigkeit und zwar, wie eigens gesagt ist, in einem »verächtlichen« Murmeln. Die Schwierigkeit ist für ihn keine solche, die der Mühe und Rede wert wäre; denn wenn beide Wege in die Ewigkeit verlaufen, laufen sie auf dasselbe zu, treffen sich also dort und schließen sich zu einer ununterbrochenen Bahn. Was für uns so aussieht wie zwei voneinander weglaufende gerade Gassen, ist in Wahrheit nur das zunächst sichtbare Stück eines großen Kreises, der ständig in sich zurückläuft. Das Gerade ist ein Schein. In Wahrheit ist der Verlauf ein Kreis, d. h. die Wahrheit selbst – das Seiende, wie es in Wahrheit verläuft – ist krumm. Das in-sich-Kreisen der Zeit und damit das Immerwiederkehren des Gleichen alles Seienden in der Zeit, ist die *Art*, *wie* das Seiende im Ganzen ist. Es ist in der Weise der ewigen Wiederkehr. So hat der Zwerg das Rätsel erraten.

Aber Zarathustras Erzählung nimmt einen merkwürdigen Fortgang:

»›Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es

nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, – und ich trug dich *hoch!*«

Statt sich zu freuen darüber, daß der Zwerg seinen Gedanken gedacht hat, spricht Zarathustra »zürnend«. Also hat der Zwerg das Rätsel doch nicht gefaßt; er hat sich die Lösung zu leicht gemacht. Demnach ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen noch nicht gedacht, wenn man sich nur vorstellt: »Alles dreht im Kreis.« E. Bertram führt an der Stelle, wo er in seinem Nietzschebuch die Wiederkunftslehre als ein »trügerisch äffendes Wahnmysterium« kennzeichnet, einen Spruch von Goethe an als eine Warnung, d. h. als eine überlegene Einsicht, die den Gedanken der ewigen Wiederkunft unter sich haben soll. Goethes Spruch lautet: »Je mehr man kennt, je mehr man weiß, erkennt man, alles dreht im Kreis.« Das ist genau der Gedanke des Kreisens, wie ihn der Zwerg denkt, der es sich nach dem Wort Zarathustras zu leicht macht, indem er den riesenhaften Gedanken Nietzsches gerade nicht denkt.

Wer Nietzsches schärfsten Gedanken wie der Zwerg denkt, den läßt der Denker als Lahmfuß hocken, wo er hockt. Zarathustra läßt den Zwerg hocken, obwohl er ihn doch schon »hoch« getragen, also in eine Höhe versetzt hat, wo er sehen sollte, wenn er könnte: wo er auch sehen könnte, wenn er nicht – ein Zwerg bliebe.

Zarathustra stellt gleichwohl eine zweite Frage an den Zwerg. Sie bezieht sich jetzt nicht auf die Gassen, sondern auf den Torweg selbst, auf »den Augenblick«: »›Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick!‹«

Von dem »Augenblick« aus und mit Bezug auf den Augenblick soll erneut das ganze Gesicht bedacht werden. »›Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse *rückwärts:* hinter uns liegt eine Ewigkeit.‹« Alle endlichen Dinge, die laufen können und so nur eine endliche Spanne brauchen,

um ihren Lauf zu enden, müssen daher schon in dieser Ewigkeit durchgelaufen, also durch diese Gasse gekommen sein. Nietzsche faßt hier in der Form einer Frage einen wesentlichen Gedanken seiner Lehre so knapp zusammen, daß er für sich kaum verständlich ist, zumal die tragenden Voraussetzungen nicht sichtbar werden, obwohl sie ausgesprochen sind:

1. Die Unendlichkeit der Zeit nach der Zukunfts- und der Vergangenheitsrichtung. 2. Die Wirklichkeit der Zeit, die keine »subjektive« Form des Anschauens ist. 3. Die Endlichkeit der Dinge und dinglichen Abläufe. Auf Grund dieser Voraussetzungen muß alles, was überhaupt sein kann, schon als Seiendes gewesen sein; denn in einer unendlichen Zeit ist der Lauf einer endlichen Welt notwendig schon vollendet.

Wenn somit »›alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein?‹« Und wenn alle Dinge fest verknotet sind, so daß der Augenblick sie nach sich zieht, muß er dann nicht auch sich selber nach sich ziehen? Und wenn der Augenblick immer auch zugleich die Gasse hinausläuft, dann müssen auch alle Dinge noch einmal die Gasse hinauslaufen. Die langsame Spinne, der Mondschein (Vgl. »Die fröhliche Wissenschaft«, n. 341), ich und du im Torweg – ›müssen wir nicht ewig wiederkommen?‹ –« Es scheint, daß Zarathustra in seiner zweiten Frage dasselbe sagt, was die Antwort des Zwerges auf die erste Frage enthielt: alles bewegt sich im Kreis. Es scheint so. Aber auf die zweite Frage gibt der Zwerg keine Antwort mehr. Die Frage ist bereits in einer so überlegenen Weise gefragt, daß Zarathustra vom Zwerg schon keine Antwort mehr erwartet. Die Überlegenheit besteht darin, daß nunmehr Bedingungen des Verstehens beansprucht werden, denen der Zwerg nicht genügen kann – weil er ein Zwerg ist. Diese neuen Bedingungen lie-

gen darin beschlossen, daß jetzt vom »Augenblick« aus gefragt wird. Solches Fragen aber verlangt eine eigene Stellung im »Augenblick« selbst, d. h. in der Zeit und ihrer Zeitlichkeit.

Alsbald verschwindet der Zwerg und zwar auf Grund eines Ereignisses, das in sich finster und düster ist. Zarathustra erzählt:

> »Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Mund hing.«

Sie hatte sich dort festgebissen. Zarathustra reißt vergeblich an der Schlange.

> »Da schrie es aus mir: ›Beiß zu! Beiß zu! Den Kopf ab! Beiß zu!‹«

Schwer zu denken ist dieses Ereignis und Bild. Aber es steht im innersten Zusammenhang mit dem Versuch, den schwersten Gedanken zu denken. Wir beachten jetzt nur dieses: nachdem Zarathustra die zweite Frage gestellt hat, ist kein Platz mehr für Zwerge; der Zwerg gehört nicht mehr in den Bereich dieser Frage, weil er sie nicht mehr hören kann. Denn das Fragen und Raten und Denken wird, je mehr es auf den Gehalt des Rätsels zugeht, selbst rätselhafter, riesiger, es überwächst den Fragenden selbst. Also hat nicht jeder das Recht zu jeder Frage. Statt eine Antwort vom Zwerg zu erwarten oder nun selbst eine glatte, satzmäßige Antwort zu geben, erzählt Zarathustra weiter: »Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken.« Der schwerste Gedanke wird fürchterlich, denn er denkt hinter dem, was man sich bei einem Sichdrehen in Kreisen vorstellt, noch ein ganz anderes, er denkt den Gedanken in einer anderen Weise, als ihn Zwerge denken.

Wir brechen die Auslegung des Stückes »Vom Gesicht und Rätsel« an dieser Stelle ab, um sie in einem späteren Zusammenhang der Vorlesung wieder aufzunehmen, wo wir – nach der Darstellung des Wesens des Nihilismus, als des Bereiches des Wiederkunftsgedankens – vorbereiteter sind für das Verständnis des jetzt Folgenden. Wir übergehen die nächsten Stücke des III. Teiles und heben nur noch weniges heraus aus dem viertletzten Stück: »Der Genesende«.

Zarathustra ist inzwischen von seiner Meeresfahrt wieder in die Einsamkeit des Gebirges zu seiner Höhle und seinen Tieren zurückgekehrt. Diese Tiere sind der Adler und die Schlange. Die beiden sind *seine* Tiere, sie gehören ihm in seiner Einsamkeit, und wenn die Einsamkeit spricht, ist es ein Reden dieser seiner Tiere. Nietzsche sagt einmal (Sept. 1888, Sils-Maria, am Schluß einer verlorenen Vorrede zur »Götzen-Dämmerung«, in welcher Vorrede rückblickend über »Also sprach Zarathustra« und »Jenseits von Gut und Böse« gesprochen wird): »*Die Liebe zu den Tieren* – zu allen Zeiten hat man die Einsiedler daran erkannt . . .« (XIV, 417). Doch Zarathustras Tiere sind nicht beliebige Tiere, ihr Wesen ist ein Bild des Wesens von Zarathustra selbst, d. h. von seiner Aufgabe: der Lehrer der ewigen Wiederkunft zu sein. Diese seine Tiere – der Adler und die Schlange – treten daher auch nicht beliebig auf. Zarathustra erblickt sie erstmals am hellen Mittag, der gleichfalls im Ganzen des Werkes eine wesentliche sinnbildende Kraft entfaltet.

Als Zarathustra am hellen Mittag zu seinem Herzen spricht, hört er den scharfen Ruf eines Vogels, und Zarathustra blickt fragend in die Höhe:

> »Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute

gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt.« (Vorrede, n. 10)

Dieses große Bild leuchtet für den, der sehen kann! Je wesentlicher wir das Werk »Also sprach Zarathustra« begreifen, um so einfacher und unerschöpflicher wird dieses Bild.

Der Adler zieht seine weiten Kreise in der Höhe. Das Kreisen ist Sinnbild der ewigen Wiederkunft – aber ein Kreisen, das sich zugleich in die Höhe schraubt und in der Höhe hält.

Am Adler hängt die Schlange, um seinen Hals geringelt; wieder ist das Ringeln und Geringel der Schlange Sinnbild des Ringes der ewigen Wiederkunft. Aber mehr: sie hält sich geringelt um den Hals dessen, der weite Kreise in der Höhe zieht; eine eigentümliche und wesentliche, aber für uns noch dunkle Verschlingung, wodurch die Bildkraft dieses Bildes ihren eigenen Reichtum entfaltet. Die Schlange, nicht als Beute in den Fängen niedergehalten, vielmehr frei um den Hals sich ringelnd, als Freundin, und in Ringeln sich im Kreisen mit emporschraubend! In diese Versinnlichung der ewigen Wiederkunft des Gleichen – des Kreisens im Ring und des Sich-ringelns im Kreisen – müssen wir das einbeziehen, was die Tiere selbst sind.

Der Adler ist das stolzeste Tier. Stolz ist die gewachsene Entschiedenheit des Sichhaltens im eigenen wesentlichen Rang, der aus der Aufgabe entspringt, die Sicherheit des Sich-nicht-mehr-verwechselns. Stolz ist das aus der Höhe, aus dem Obensein sich bestimmende Obenbleiben, ist wesentlich anderes als Überheblichkeit oder Einbildung. Diese brauchen den Bezug auf das Untere als das, wogegen sie sich absetzen möchten und wovon sie deshalb abhängig bleiben und zwar notwendig, weil sie nichts in sich haben, kraft dessen sie schon ein Obensein darzustellen vermögen. Sie können sich nur hinaufheben, indem sie von unten her bestimmt bleiben, sie

können sich nur zu etwas hinaufheben, was nicht oben *ist*, vielmehr nur eingebildet wird. Anders der Stolz.

Der Adler ist das stolzeste Tier, er lebt ganz in der Höhe und aus ihr, selbst wenn er niedergeht in die Tiefe, ist diese immer noch die Höhe des Hochgebirges und seiner Klüfte, nie die Ebene, wo alles gleichgemacht und eingeebnet ist.

Die Schlange ist das klügste Tier. Klugheit bedeutet Herrschaft über wirkliches Wissen, darüber, wie das Wissen sich je und je bekundet, sich zurückhält, vor- und nachgibt und nicht in die eigene Schlinge geht. Zu dieser Klugheit gehört die Kraft der Verstellung und Verwandlung, nicht die bloße niedrige Falschheit, gehört die Herrschaft über die Maske, das Sich-nicht-preisgeben, die Hintergründigkeit im Spiel mit den Vordergründen, die Macht über das Spiel von Sein und Schein.

Das stolzeste und das klügste Tier sind die beiden Tiere Zarathustras. Sie gehören zusammen und ziehen auf Kundschaft aus. Das will sagen: sie suchen einen nach ihrer Art und ihren Maßen, einen, der es bei ihnen in der Einsamkeit aushält. Sie gehen auf Kundschaft, ob Zarathustra noch lebe, lebe als bereit für seinen Untergang. Damit ist angezeigt, daß Adler und Schlange keine Haustiere sind, die man ins Haus nimmt und dahin umgewöhnt. Sie entfremden allem Gewohnten und Gewöhnlichen und im kleinen Sinne Vertraulichen. Diese beiden Tiere bestimmen erst die einsamste Einsamkeit, die ein Anderes ist als das, was die gewöhnliche Meinung sich darüber zurechtlegt; denn diese meint, die Einsamkeit mache uns von allem los und ledig; die gewöhnliche Ansicht denkt, man werde in der Einsamkeit »nicht mehr gestört«. Doch in der einsamsten Einsamkeit wird gerade das Schlimmste und Gefährlichste auf unsere Aufgabe und auf uns selbst losgelassen, und dies kann nicht an anderen Dingen und Menschen ausgelassen werden; es muß

durch uns hindurch, nicht um beseitigt, sondern um aus dem eigentlichen Wissen der höchsten Klugheit als zugehörig gewußt zu werden. Gerade dieses Wissen ist das Schwerste; allzu leicht fliegt es davon und schleicht sich weg in Auswege und Ausreden, in die Torheit.

Diesen großen Begriff der Einsamkeit müssen wir denken, um die sinnbildende Rolle der beiden Tiere des Einsiedlers Zarathustra und diesen selbst recht zu fassen und nicht ins Romantische zu verfälschen. Die einsamste Einsamkeit aushalten, heißt nicht, die beiden Tiere sich zum Zeitvertreib und zur Gesellschaft halten; es heißt, die Kraft besitzen, in der Nähe dieser Tiere sich selber treu zu bleiben und sie nicht wegfliegen zu lassen. Deshalb steht am Schluß der Vorrede zu »Also sprach Zarathustra«:

> »so bitte ich denn meinen Stolz, daß er immer mit meiner Klugheit gehe! Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: — ach, sie liebt es, davonzufliegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Torheit fliegen! —
>
> — Also begann Zarathustra's Untergang.«

Ein merkwürdiger Untergang, der damit beginnt, daß er sich den höchsten Möglichkeiten des Werdens und Seins aussetzt, die beide im Wesen des Willens zur Macht zusammengehören, d. h. *eines* sind.

Es galt, kurz auf das hinzuweisen, was die Gestalten der beiden Tiere — Adler und Schlange — als Tiere Zarathustras versinnlichen: 1. ihr Kreisen und Ringeln: Kreis und Ring der ewigen Wiederkunft; 2. ihr Wesen, Stolz und Klugheit: die Grundhaltung und die Wissensart des Lehrers der ewigen Wiederkunft; 3. die Tiere seiner Einsamkeit: die höchsten Forderungen an Zarathustra selbst — Forderungen, die um so unerbittlicher sind, je weniger sie sich als Satz und Regel und Mahnung aussprechen, je deutender sie in der unmittelbaren Anwesenheit der Sinnbilder aus ihrem Wesen das Wesent-

liche sagen. Sinnbilder sprechen nur für den, der die bildende Kraft zur Gestaltung des Sinnes hat. Sobald die dichtende, d. h. höher bildende Kraft abstirbt, verstummen die Sinnbilder: sie fallen herab zur »Fassade« und »Staffage«.

»Der Genesende«

Durch diesen Hinweis auf Zarathustras Tiere sind wir jetzt nicht mehr ganz unvorbereitet, um das Stück zu fassen, das neben dem zuerst besprochenen »Vom Gesicht und Rätsel« unmittelbarer von der ewigen Wiederkunft handelt und in einer geheimnisvollen Entsprechung zu jenem steht. Es ist das viertletzte Stück aus dem III. Teil und ist überschrieben: »Der Genesende«. In diesem Stück sprechen Zarathustras Tiere zu ihm von dem, was sie selbst versinnbilden: von der ewigen Wiederkunft; sie sprechen zu Zarathustra, um den sie sind, und sie bleiben in seiner Einsamkeit bis zu einem bestimmten Augenblick, wo sie ihn allein lassen und sich behutsam davonmachen. Ihr Bleiben bedeutet, daß sie immer noch auf Kundschaft sind nach ihm, ihn suchen, ob er nämlich der werde, der er ist, ob er in seinem Werden sein Sein finde. Zarathustras Werden aber fängt mit seinem Untergang an. Der Untergang selbst kommt zu seinem Ende mit der Genesung Zarathustras. Lauter Bezüge tiefsten Widerstreites. Nur wenn wir sie fassen, kommen wir in die Nähe des schwersten Gedankens.

Entsprechend der vorläufigen Verdeutlichung, bei der wir stehen, wird das Hauptgewicht auf die Kennzeichnung der Wiederkunftslehre gelegt. Doch auch dabei müssen wir uns im Stil des Werkes halten, alles aus dem her begreifen, was geschieht und wie es geschieht. Wir müssen auch die Lehre, wie sie gelehrt wird, im Zusammenhang mit dem verstehen,

wer Zarathustra und wie ihr Lehrer ist und wie die Lehre den Lehrer bestimmt. Das will sagen: gerade dort, wo die Lehre sich am reinsten in Lehrsätzen ausspricht, darf der Lehrer nicht vergessen werden, derjenige, der lehrt und spricht.

Wie steht es zu Beginn des Stückes »Der Genesende« mit Zarathustra, und was geschieht hier? Er ist nach jener Meerfahrt wieder in seine Höhle zurückgekehrt. Eines Morgens, bald danach, springt er von seinem Lager hoch, wie ein Toller ruft er und gebärdet sich, »als ob noch Einer auf dem Lager läge, der nicht davon aufstehn wolle«. Zarathustra spricht mit furchtbarer Stimme, um diesen anderen wachzurufen, damit er künftig wach bleibe. Dieser andere ist sein abgründigster Gedanke, der zwar bei ihm liegt, aber gleichsam ihm selbst noch ein Fremder bleibt, seine eigene letzte Tiefe, die er noch nicht in seine höchste Höhe, in sein vollstes waches Leben hinaufgenommen hat. Der Gedanke ist noch neben ihm auf dem Lager — noch nicht mit ihm eins geworden, noch nicht einverleibt und so noch kein wahrhaft Gedachtes. Damit ist angezeigt, was nun geschehen soll: der volle Gehalt und die ganze Mächtigkeit des schwersten Gedankens müssen jetzt herauf und heraus. Zarathustra schreit ihn an und nennt ihn einen »verschlafenen Wurm«. Wir ahnen leicht den Sinn des Bildes: der verschlafene, als ein Fremdes am Boden liegende Wurm ist das Gegenbild der geringelten Schlange, die in der Wachheit der Freundschaft in weiten Kreisen sich in die Höhe »ringt«. Indem dieses Heraufrufen des abgründigsten Gedankens beginnt, erschrecken Zarathustras Tiere, aber sie weichen nicht vor Schrecken, sie kommen näher, während alles sonstige Getier ringsum sich davonmacht. Adler und Schlange allein bleiben. Es gilt, in der reinsten Einsamkeit das an den wachen Tag zu bringen, was sie selbst versinnbilden.

Zarathustra ruft seine letzte Tiefe zu sich herauf und bringt sich so zu sich selbst. Er wird, was er ist, und bekennt sich als der, der er ist: »der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises«. Leben, Leiden, Kreisen sind nicht Drei und Verschiedenes, sondern zusammengehörig das Eine: das Seiende im Ganzen, zu dem das Leiden, der Abgrund, gehört, und das *ist*, indem es kreisend wiederkehrt. Diese Drei offenbaren ihre Zusammengehörigkeit, indem sie durch das höchste Ja Zarathustras in ihrer Einheit an den Tag versammelt, d. h. gedacht werden. In diesem höchsten Augenblick, da der Gedanke ergriffen, wahrhaft gedacht wird, ruft Zarathustra »Heil mir!«, aber dieses »Heil mir!« ist zugleich das »Wehe mir!« — der Sieg, der noch sich selbst als die größte Gefahr überwindet, indem er sich als den Untergang begreift.

Kaum ist dies erreicht, da stürzt Zarathustra in sich zusammen und bleibt, als er wieder zu sich kommt, sieben Tage und sieben Nächte liegen; »seine Tiere verließen ihn aber nicht bei Tag und Nacht«; er bleibt auch so in seiner Einsamkeit. Nur der Adler, das stolzeste Tier, fliegt aus und holt allerlei Speise. Das will sagen: Zarathustra verliert nicht sich selbst, er nährt seinen Stolz weiter und sichert die Sicherheit seines Ranges, obwohl er niedergeschlagen liegen muß und die Klugheit sich nicht um ihn kümmert, so daß er sein Wissen sich nicht zu wissen geben kann. »Gelbe und rote Beeren« bringt der Adler unter anderem herbei, und wir erinnern daran, daß früher (III. Teil, »Vom Geist der Schwere«) erwähnt sind »das tiefe Gelb und das heiße Rot«; diese beiden Farben will der Geschmack Zarathustras *zusammen* im Blick haben: die Farbe der tiefsten Falschheit, des Irrtums, des Scheins und die Farbe der höchsten Leidenschaft, des glühendsten Schaffens.

Bei dieser Deutung der beiden Farben ist zu bedenken, daß

der »Irrtum« das für den Willen zur Macht notwendige Wesen der *Wahrheit* ausmacht und darum keineswegs negativ gewertet wird. »Das tiefe Gelb« läßt sich auch deuten als das Gold im »Goldaufblitzen der Schlange *vita*« (»Der Wille zur Macht«, n. 577), das ist »die Schlange der Ewigkeit« (XII, 426). Bei dieser Deutung ist »das tiefe Gelb« die Farbe der ewigen Wiederkehr des Gleichen, »das heiße Rot« die Farbe des Willens zur Macht. Für die zuerst genannte Deutung zeigen die beiden Farben die Wesensstruktur des Willens zur Macht, insofern die Wahrheit als das Festmachende und die Kunst als das Schaffende die Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht bilden. Jedesmal zeigt das Zusammen der beiden Farben in die Wesenseinheit des von Nietzsche gedachten Seins des Seienden.

Nach sieben Tagen aber »glaubten seine Tiere, die Zeit sei gekommen, mit ihm zu reden«. Jetzt ist Zarathustra stark genug, um den schwersten Gedanken, seine letzte Tiefe wirklich zu denken und darüber sich auszusprechen; denn worüber Adler und Schlange — die einsamste Einsamkeit — reden wollen und allein reden können, kann nur der Gedanke der ewigen Wiederkunft sein. In dem Wechselgespräch zwischen Zarathustra und seinen Tieren wird jetzt der Gedanke der Gedanken zur Sprache gebracht. Er wird nicht als eine »Theorie« vorgetragen, im Gespräch allein bewährt er sich, weil hier die Sprechenden selbst sich in ihr Gesprochenes vorwagen müssen, weil im Gespräch allein zutage kommt, wie weit sie solches vermögen, wie weit nicht, und inwiefern das Gespräch doch nur ein Geschwätz ist.

Die beiden Tiere eröffnen das Gespräch; sie weisen Zarathustra darauf hin, daß die Welt seiner warte wie ein Garten. Sie ahnen, daß eine neue Erkenntnis zu ihm kam, eine Erkenntnis über die Welt im Ganzen. So muß es eine Lust sein, sich in der neu bestellten Welt zu ergehen, weil jetzt

alle Dinge im Lichte der neuen Erkenntnis aufleuchten und in die neuen Bestimmungen eingefügt sein wollen und, indem sie es tun, der Erkenntnis eine tiefe Bestätigung schenken und den vorher Suchenden von der Krankheit des Fragens heilen. Dies meinen die Tiere, wenn sie zu Zarathustra sagen: »Alle Dinge sehnen sich nach dir ... Alle Dinge wollen deine Ärzte sein!« Und Zarathustra? Er hört in der Tat dieses Reden der Tiere gern, obzwar er weiß, daß es nur ein Schwätzen ist; aber schon dort, wo ein Geschwätz aufkommt und ein bloßes Spiel der Worte und Reden, ist ihm nach solcher Einsamkeit die Welt wie ein Garten. Er weiß, es legt sich damit eine heitere Lieblichkeit und Lustigkeit über das Furchtbare, was das Seiende eigentlich *ist;* dieses kann sich hinter dem Schein des Geredeten verbergen. In Wahrheit freilich ist die Welt kein Garten und darf für Zarathustra kein Garten sein; zumal wenn mit dem Garten die schöne Zuflucht für die Flucht aus dem Seienden gemeint ist. Nietzsches Weltbegriff schafft dem Denker keinen beruhigten Aufenhalt, so daß er sich darin, wie ehemals der Philosoph Epikur in seinem »Garten«, ungestört ergehen könnte. Die Welt ist kein an sich vorhandener Kosmos. Die Anspielung der Tiere auf den Garten hat diesen Sinn der Abweisung eines beruhigten Aufenhalts, sie hat zugleich mittelbar die Aufgabe des Hinweisens auf den Weltbegriff der tragischen Erkenntnis. Hier ist eine wichtige Aufzeichnung Nietzsches zu bedenken:

»Einsamkeit *für eine Zeit* notwendig, damit das Wesen ganz und durchdrungen werde — ausgeheilt und hart. Neue Form der Gemeinschaft: sich kriegerisch behauptend. Sonst wird der Geist matt. Keine ›Gärten‹ und bloßes ›Ausweichen vor den Massen‹. Krieg (aber ohne Pulver!) zwischen verschiedenen Gedanken! und deren Heeren!« (XII, 368; 1882/84)

Die Tiere reden zu Zarathustra von seiner neuen Erkenntnis in verlockenden Worten, die eine Versuchung für ihn sind, daß er sich daran nur berausche. Aber Zarathustra erkennt: in Wahrheit sind diese Worte und Töne »Regenbögen und Schein-Brücken zwischen Ewig-Geschiedenem«. Wo das Ähnlichste im Gespräch genannt wird, wobei es sich anhört, als sei es das Selbe, da wird am schönsten gelogen; »denn die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken.«

Woran denkt Zarathustra? Nur an das, von dem allein die Rede ist, an die Welt, das Seiende im Ganzen. Welche Antwort gab doch der Zwerg bei seiner Auflösung des Rätsels? Die beiden einander zuwiderlaufenden Gassen des Torweges treffen sich im Unendlichen, und alles dreht im Kreis und ist ein Kreis. Und wie nannte sich Zarathustra selbst, als er den schwersten Gedanken aus seiner letzten Tiefe dachte und ihn nicht zu leicht nahm wie der Zwerg? Er nannte sich selbst den »Fürsprecher des Kreises«. Also sagen sie beide, der Zwerg und Zarathustra, dasselbe. Zwischen beiden ist nur die »kleinste Kluft« — daß jeweils ein anderer dasselbe Wort sagt. Sonst ist dasselbe Wort »Kreis« nur eine Scheinbrücke zwischen Ewig-Geschiedenem. Also ist Kreis und Kreis doch nicht dasselbe. Es kommt jetzt nur an den Tag, daß hier, wo vom Seienden im Ganzen dessen Sein gesagt werden soll, der Schein der Einstimmigkeit am größten und das rechte — entscheidende und Rang scheidende — Verstehen am schwersten ist.

Jedermann sagt leicht: das Seiende »ist«, und: das Seiende »wird«. Jeder meint, jeder verstehe dies. Indes — mit diesem Sprechen »tanzt der Mensch über alle Dinge«. Der Mensch, so wie er gewöhnlich dahintreibt und die Reiche und Stufen echten Denkens nicht kennt, dieser Mensch braucht solchen Tanz und das Geschwätz, und Zarathustra freut sich daran; aber er weiß auch, es ist ein Schein, die-

ser Garten ist nicht die Welt – »die Welt ist tief –: und tiefer, als je der Tag gedacht hat.« (III, »Vor Sonnen-Aufgang«)

So wird Zarathustra aus dem, was er nun seit sieben Tagen und Nächten weiß, sich nicht durch das Reden der Tiere herauslocken lassen und darin eine Bewährung finden können, daß jedermann so selbst-verständlich daherredet: »alles dreht im Kreis«, und mit diesem Gerede ihm scheinbar zustimmt. Doch die Tiere entgegnen ihm: »Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber«; wir tanzen nicht über die Dinge weg, sondern sehen der Dinge eigenen Tanz und ihre Bewegung; uns darfst du vertrauen. Und sie sagen jetzt von der Welt, wie sie aussieht unter der neuen Sonne der Lehre von der ewigen Wiederkehr:

> »Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf; ewig läuft das Jahr des Seins.
>
> Alles bricht. Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet. Alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.
>
> In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.«

So reden Zarathustras Tiere; wie sollten sie auch nicht, sie, die selbst nur sind, indem sie weite Kreise ziehen und sich ringeln. Könnte in schöneren Worten und immer neuen Bildern die ewige Wiederkunft des Gleichen geschildert werden, als es hier geschieht? Wie anders lautet diese Rede gegenüber jenem verächtlichen Murmeln des Zwergs. Gleichwohl zeigen die Rede des Zwergs und die der Tiere eine verfängliche Ähnlichkeit. Der Zwerg sagte: »Alle Wahrheit«, d. h. das wahrhaft Seiende, ist in seinem Lauf und Verlauf »krumm«; und die Tiere sagen: »Krumm ist der Pfad der

Ewigkeit.« Vielleicht ist das Reden der Tiere nur glänzender und gewandter und spielender, im Grunde jedoch dasselbe wie die Rede des Zwergs, dem Zarathustra entgegenhält, daß er sich's zu leicht mache. In der Tat, auch die Rede seiner eigensten Tiere, die ihm seine Lehre in der schönsten Formel vortragen, vermag Zarathustra nicht zu täuschen:

»›— Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln! antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte: —‹«

Aber dieses Wissen ist kein Wissen. Wenn Zarathustra es so nennt, will er nur ironisch sagen, daß sie nichts wissen. Drehorgeln sind sie, sie machen aus seinem hart errungenen Wort von der ewigen Wiederkunft des Gleichen schon ein Leierlied, leiern es ab und wissen das Wesentliche so wenig wie der Zwerg. Denn er verschwand, als es ernst und bös wurde, als der Hirt der schwarzen Schlange den Kopf abbeißen mußte. Der Zwerg erfuhr nichts davon, daß, den Ring der Ringe wirklich wissen, gerade heißt: zuvor und ständig jenes Schwarze und Gräßliche überwinden, was sich in der Lehre ausspricht: daß, wenn alles wiederkehrt, alles Entscheiden und jede Anstrengung und jedes Aufwärtswollen gleichgültig ist; daß, wenn alles sich im Kreise dreht, nichts sich lohnt; daß sich aus dieser Lehre dann nur der Überdruß ergibt und schließlich das Nein zum Leben. Auch seine Tiere scheinen trotz der schönen Reden über den Ring des Seins im Grunde über das Wesentliche hinwegzutanzen. Auch seine Tiere scheinen es halten zu wollen wie die Menschen: sie laufen weg wie der Zwerg, oder aber sie schauen bloß zu und schildern, was sich begibt, wenn sich alles dreht; sie hocken sich vor das Seiende hin und »schauen« seinen ewigen Wechsel »an« und beschreiben ihn in den schönsten Bildern. Sie ahnen nicht, was sich da begibt, was im wahr-

haften Denken des Seienden im Ganzen gedacht werden muß: daß dieses Denken ein Aufschrei aus einer Not ist.
Und selbst wenn sie diesen Notschrei hören, was pflegt zu geschehen? Wenn der große Mensch schreit, dann läuft der kleine herzu und hat Mitleid. Alles Mitleid steht auch nur wieder daneben und außerhalb; seine Teilnahme leistet nur dieses, daß sie das Leiden durch kleine Tröste verkleinert und verfälscht und die wahre Erkenntnis verhindert und verzögert. Das Mitleid weiß davon nichts, inwiefern das Leiden und das Böseste, das würgt und in den Schlund kriecht und aufschreien macht, für den Menschen »nötig ist zu seinem Besten«. Gerade dieses Wissen, das würgt, muß gewußt werden, wenn das Seiende im Ganzen gedacht sein will.
Damit wird der wesentliche, niemals überbrückbare Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Kennen und Zuschauen auf der einen Seite und dem eigentlichen Wissen auf der anderen Seite angedeutet und hingedeutet auf das, was der Zwerg übersah, wodurch er die ewige Wiederkehr mißdeutete, so daß sie zur bloßen Leier wird und ein Geschwätz.
Es muß auffallen, daß über den Gehalt der Lehre außer dem Leier-Lied der Tiere nichts gesagt wird, daß Zarathustra dem nicht einen anderen Vortrag entgegenstellt, daß allein durch den Gang des Gespräches *immer nur mittelbar* gesagt wird, wie diese Lehre zu verstehen sei und wie nicht. Gleichwohl ergibt sich aus diesem Wie für das Verstehen ein wesentlicher Hinweis auf das Was.
Uns liegt es ob, diesem Hinweis schärfer nachzudenken und zu fragen: wodurch wird die Lehre zur Leier? Dadurch, daß jenes, was stirbt, wegläuft, zerbricht, daß alle Zerstörung und alles Nein, alles Widrige und Böseste zwar zugestanden, aber im Grunde als jenes gefaßt wird, was im Kreislauf auch wieder vorbeigeht, so daß alles auch wieder anders und besser kommt. So wird alles in einen ständigen Aus-

gleich gebracht. Der Ausgleich macht alles gleichgültig, der Widerstreit wird zur bloßen Abwechslung eingeebnet; und damit hat man für das Ganze eine bequeme Formel und hält sich selbst heraus aus jeder Entscheidung.

Wir können jetzt zum vorigen Stück zurückfragen: wodurch macht sich der Zwerg die Deutung des Gleichnisses vom Torweg und den zwei Gassen zu leicht? Zarathustra gibt den Hinweis durch die erneute Aufforderung: sieh den Torweg selbst — den Augenblick! Was meint dieser Hinweis? Der Zwerg sieht nur auf die zwei ins Unendliche laufenden Gassen, er denkt sich bloß aus: wenn beide Wege ins Endlose (»Ewige«) verlaufen, kommen sie dort zusammen; weil sich dann der Kreis von selbst im Unendlichen — weit weg von mir — schließt, deshalb läuft auch alles Wiederkehrende in der bloßen Abwechslung des Ausgleichs hintereinander her und so durch den Torweg hindurch. Der Zwerg sieht nichts von dem, was Zarathustra, befremdlich genug, sagt, daß im Torweg beide Gassen sich »vor den Kopf stoßen«. Wie sollen sie dies, wo doch alles hinter allem nur herläuft, wie ja die Zeit selbst es zeigt, bei der das noch-nicht-Jetzt zum Jetzt wird und jetzt auch schon ein nicht-mehr-Jetzt ist und dies im ständigen Und-so-weiter? Die zwei Gassen, Zukunft und Vergangenheit, stoßen sich nicht, sie laufen hintereinander her.

Und dennoch ist da ein Zusammenstoß. Freilich nur für den, der nicht Zuschauer bleibt, sondern *selbst* der Augenblick *ist*, der in die Zukunft hineinhandelt und dabei das Vergangene nicht fallen läßt, es vielmehr zugleich übernimmt und bejaht. Wer im Augenblick steht, der ist zwiefach gewendet: für ihn laufen Vergangenheit und Zukunft *gegeneinander*. Er läßt das Gegenläufige in sich zum Zusammenstoß kommen und doch nicht stillstehen, indem er den Widerstreit des Aufgegebenen und Mitgegebenen entfaltet

und aushält. Den Augenblick sehen, heißt: in ihm stehen. Der Zwerg aber hält sich draußen, hockt daneben.

Was ist mit all dem für das rechte Denken des Gedankens der ewigen Wiederkehr gesagt? Dieses Wesentliche: was künftig wird, ist gerade Sache der Entscheidung, der Ring schließt sich nicht irgendwo im Unendlichen, sondern der Ring hat seinen ungebrochenen Zusammenschluß im Augenblick als der Mitte des Widerstreits; was wiederkehrt – wenn es wiederkehrt – darüber entscheiden der Augenblick und die Kraft der Bewältigung dessen, was in ihm an Widerstrebendem sich stößt. Das ist das Schwerste und Eigentliche an der Lehre von der ewigen Wiederkunft, daß die Ewigkeit im Augenblick *ist*, daß der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht der für einen Zuschauer nur vorbeihuschende Moment, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit. In ihm kommt der Augenblick zu sich selbst. Er bestimmt, wie alles wiederkehrt. Aber das Schwerste ist das Größte, was begriffen werden muß, es bleibt für die Kleinen verschlossen. Allein auch die Kleinen *sind*, und als Seiende kehren auch sie immer wieder, sie sind nicht zu beseitigen, sie gehören auf die Seite jenes Widrigen und Schwarzen. Soll das Seiende im Ganzen gedacht sein, dann muß auch zu ihm noch Ja gesagt werden. Dies macht Zarathustra schaudern.

Und jetzt, da sein abgründigster Gedanke in der Richtung dieses Abgrundes gedacht wird, lassen seine Tiere ihn »nicht weiter reden«; denn indem Zarathustra die Wiederkehr auch der kleinen Menschen als notwendig erkennt, sich das Ja auch noch zu jenem abringt, woran er lange Zeit müde und traurig und krank war und was er abstoßen wollte, indem er mit diesem Ja die Krankheit überwindet und ein Genesender wird, nehmen die Tiere wieder das Wort. Und wieder sagen sie ihr Wort: die Welt ist ein Garten, wieder

rufen sie Zarathustra heraus; aber jetzt sagen sie mehr und rufen ihn nicht einfach heraus, damit er erfahre und sehe, wie alle Dinge sich nach ihm sehnen. Sie rufen ihn, damit er den Singe-Vögeln das Singen ablerne: »Singen nämlich ist für Genesende«. Die Versuchung, den Wiederkunftsgedanken nur wie ein selbstverständliches und daher im Grunde verächtliches Gemurmel zu nehmen oder aber wie ein blendendes Gerede, ist überwunden.

Jetzt bewegt sich das Wechselgespräch zwischen den Tieren und Zarathustra bereits auf dem durch das bisherige Gespräch gewandelten Boden. Die Tiere sprechen jetzt zu Zarathustra, der die Krankheit, den Überdruß am Kleinen, überwunden hat, indem er dieses in seiner Notwendigkeit erkannte.

Jetzt stimmt Zarathustra mit den Tieren überein. Sie sagen ihm mit der Aufforderung zum Singen den Trost, den er in den sieben Tagen sich selbst erfunden; aber sogleich warnt er auch schon wieder, diese Aufforderung zum Singen zu einer Leier zu machen. Was wird hier gedacht? Daß der schwerste Gedanke als der überwindende Gedanke des Genesenden zuerst *gesungen* werden müsse. Daß dieses Singen, d. h. die Dichtung des »Also sprach Zarathustra«, selbst die Genesung werden müsse, daß aber solches *einzig* sei und nicht zu einer Leier werden dürfe. Deshalb nennt sich Zarathustra selbst nicht nur einen Rätselrater, sondern einen Dichter; Dichter und Rätselrater, aber auch nicht nur Dichter und dazu noch ein anderes, Rätselrater, vielmehr beides in einer ursprünglichen Einheit, also am Ende ein Drittes. Deshalb kann die Dichtung, soll sie ihre Aufgabe erfüllen, nie eine Leier und Drehorgel sein. Die Leier, jetzt als Instrument des neuen Singens und Sagens geschaut, muß erst noch geschaffen werden. Die Tiere selbst wissen dies, sind sie doch *seine* Tiere. Mit dem, was sie sagen, kommen sie

ihm immer näher, je mehr Zarathustra zu sich selbst und zu seiner Aufgabe kommt: »mache dir erst eine Leier zurecht, eine neue Leier!« »Denn deine Tiere wissen es wohl, oh Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* –, das ist nun *dein* Schicksal!«

Wenn er jedoch als der Erste diese Lehre zu lehren hat, muß dann nicht der Lehrer zuerst und vor allen und anders als die nur Lernenden die Lehre wissen? Er muß wissen, daß »das große Schicksal« kraft und gemäß der Lehre selbst auch seine größte Gefahr und Krankheit sein wird. Erst wenn der Lehrer der Lehre *aus ihr* sich selbst begreift, als ein notwendiges Opfer, als einen, der untergehen muß, weil er Übergang ist, erst wenn der Untergehende so sich selber segnet, ist er an seinem Ziel und Ende. »Also [in solcher Weise] *endet* Zarathustra's Untergang«, sagen die Tiere.

Untergang bedeutet hier ein Doppeltes: 1. Weggang als Übergang, 2. Hinuntergang als Anerkennung des Abgrundes. Dieses Gedoppelte muß zugleich von der recht verstandenen Ewigkeit her in seiner Zeitlichkeit begriffen werden. Der Untergang selbst ist, ins Ewige gedacht, ein Augenblick, doch nicht das flüchtige Jetzt, nicht das bloße Vorbei; zwar das Kürzeste und so das Vergänglichste, aber zugleich das Erfüllteste, in dem die hellste Helle des Seienden im Ganzen aufblitzt, der Augenblick, in dem das Ganze der Wiederkehr faßbar wird. Im Bilde aber ist dies der Ring der Schlange, der lebendige Ring. Und hier verknüpft sich für Nietzsche im Bilde der Schlange der Zusammenhang von Ewigkeit und Augenblick zu einer Einheit: der lebendige Ring der Schlange, d. h. die ewige Wiederkehr, und – der Augenblick. Nietzsche setzt einmal in einer späten Aufzeichnung (»Der Wille zur Macht«, n. 577; 1887) seinen Begriff der Ewigkeit gegen den

äußerlichen, im Sinne des »Ewig-Gleichbleibenden« gedachten, ab:

> »Gegen den *Wert* des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinoza's Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* —«

Zarathustra hört schließlich, welche Ewigkeit ihm seine Tiere verkünden, die Ewigkeit des Augenblicks, der alles in sich zumal befaßt: den Untergang.

Als Zarathustra diese Worte seiner Tiere hörte,

> »lag er still« und »unterredete sich eben mit seiner Seele. Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten die große Stille um ihn und machten sich behutsam davon.«

Welchermaßen schweigsam ist jetzt Zarathustra? Er schweigt, weil er sich einzig nur mit seiner Seele unterredet, weil er seine Bestimmung gefunden hat und der wurde, der er ist. Auch das Widrige und Böse hat er überwunden, indem er lernte, daß der Abgrund zur Höhe gehört. Die Überwindung des Bösen ist nicht dessen Beseitigung, sondern die Anerkennung seiner Notwendigkeit. Solange es nur im Ekel zurückgewiesen wird, solange die Verachtung sich nur aus dem Ekel bestimmt, bleibt das Verachten noch abhängig vom Verachteten; erst wo die Verachtung aus der Liebe zur Aufgabe entspringt und so sich wandelt zu einem Vorbeigehen auf Grund eines Jasagens zur Notwendigkeit des Bösen und des Leidens und der Zerstörung, im Schweigen des liebenden Vorbeigehens, ersteht die große Stille, entfaltet sich das Umherum um den, der so er selbst geworden ist. Jetzt erst, da diese große Stille in Zarathustras Geiste steht, ist seine einsamste Einsamkeit gefunden, die nichts mehr vom bloßen Abseitsstehen hat. Und die Tiere seiner Einsamkeit ehren diese Stille, d. h. sie vollenden sie in ihr eigentliches Wesen

dadurch, daß nun auch sie »sich behutsam davonmachen«. Jetzt gehören der Stolz des Adlers und die Klugheit der Schlange zum Wesensbestand Zarathustras.

Zarathustra ist selbst zum Helden geworden, da er den Gedanken der ewigen Wiederkunft in seinem vollen Gehalt als das größte Schwergewicht sich einverleibt hat. Jetzt ist er der Wissende, der weiß, daß das Größte und das Kleinste zusammengehören und wiederkehren, daß somit auch die größte Lehre vom Ring der Ringe selbst zur Leier auf der Drehorgel werden muß, daß diese immer ihre wahre Verkündigung begleitet. Jetzt ist er einer, der zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengeht. Wir hörten bereits früher Nietzsches Antwort auf die Frage: »*Was macht heroisch?*« (V, 204), d. h. was macht den Helden zum Helden? Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehn.« Aber nach dem Leitwort der Vorlesung wissen wir auch: »Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie«.

> »Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über ihm stehen im Mittage.« (XII, 362)

Der Schleier des Werdens ist die Wiederkehr als die Wahrheit über das Seiende im Ganzen, und die Sonne im Mittag ist der Augenblick des kürzesten Schattens, die hellste Helle, das Sinnbild der Ewigkeit. Indem »Das größte Schwergewicht« in das Dasein hereingenommen wird: »*Incipit tragoedia.*« Damit ist der innere Zusammenhang der beiden so überschriebenen Schlußstücke der »Fröhlichen Wissenschaft«, die erstmals die Wiederkunftslehre mitteilen, aus *dem* Werk deutlich geworden, das die Gestalt des Denkers der ewigen Wiederkunft des Gleichen dichten soll.

Mit Zarathustra beginnt »*das tragische Zeitalter*« (»Der Wille zur Macht«, n. 37); das tragische Wissen weiß, daß das

»Leben selbst«, das Seiende im Ganzen, »die Qual, die Zerstörung«, die Leiden bedingt, daß all dies kein »Einwand gegen dieses Leben« ist (n. 1052). Die gewöhnliche Vorstellung vom Tragischen – auch wo sie höher greift – sieht darin nur Schuld und Untergang, Ende und Hoffnungslosigkeit. Nietzsches Begriff des Tragischen und der Tragödie ist ein anderer, ein wesentlich tieferer. Das Tragische in Nietzsches Sinn ist *gegen* die »Resignation« (n. 1029), wenn es überhaupt noch nötig hat, »gegen« etwas zu sein. Das Tragische im Sinne Nietzsches hat nichts zu tun mit der bloßen Verdüsterung eines sich selbst zerstörenden Pessimismus, aber ebensowenig mit dem blinden Taumel eines nur in bloßen Wünschen verlorenen Optimismus; das Tragische im Sinne Nietzsches fällt aus diesem Gegensatz heraus, schon allein deshalb, weil es eine Willens- und damit eine Wissensstellung zum Seienden im Ganzen ist, dessen Grundgesetz im Kampf als solchem liegt.

Mit dem erneuten Hinweis auf den Zusammenhang der beiden Stücke der ersten Mitteilung des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen, ist zugleich der innere Bezug zwischen der ersten Mitteilung der »Fröhlichen Wissenschaft« und der zweiten in »Also sprach Zarathustra« kenntlich gemacht. Wir sind jetzt an eine Stelle gekommen, wo eine kurze Besinnung auf das bisherige Vorgehen nötig ist. Solche Überlegungen bleiben leicht unfruchtbar, solange nicht zuvor einige Schritte des Vorgehens schon wirklich vollzogen sind.

Wir haben zwei Mitteilungen Nietzsches über seinen Grundgedanken dargestellt. Die Auslegung bewegt sich in verschiedenen Hinsichten. Bei der ersten Mitteilung war es der Hinweis auf die tragische Erkenntnis und den tragischen Grundcharakter des Seienden überhaupt. In der zweiten Mitteilung

war es vor allem der Hinweis auf den »Augenblick«, d. h. auf die Art der Haltung, aus der und in der die ewige Wiederkehr des Gleichen gedacht werden will, auf die Weise, wie dieses Denken selbst seiend wird. Durch beide Hinweise zeigt sich: das, wonach hier die Frage steht, das Seiende im Ganzen, ist niemals vorstellbar wie ein vorhandenes Ding, an dem sich beliebig von irgendwem Feststellungen machen ließen. Die Versetzung in das Seiende im Ganzen steht unter ureigenen Bedingungen.

Die Heraushebung solcher Ausblicke in wesentliche Zusammenhänge wird sich im Verfolg der weiteren Darstellung von Nietzsches Wiederkunftslehre notwendig steigern, und zwar so, daß die verschiedenen Ausblicke auf eine Mitte zusammenlaufen. Dies ist zu bedenken, wenn die Darstellung nicht als eine bloße Vorführung von Nietzsches Meinungen und Ansichten mißverstanden werden soll. Durch ein ständiges Hinausdenken in weitere Zusammenhänge werden schon die Grundzüge dessen herausgehoben, was nachher Nietzsches metaphysische Grundstellung erkennen läßt.

Die dritte Mitteilung der Wiederkunftslehre

Man sieht gewöhnlich in Nietzsches »Also sprach Zarathustra« den Gipfelpunkt seines Schaffens. Die Schriften, die nach 1884 erschienen, gelten als bloße Erläuterungen und Wiederholungen oder als verzweifelter Versuch, das im »Zarathustra« Verkündete unmittelbar zur Wirkung zu bringen. Man meint: nach dem »Zarathustra« wußte Nietzsche nicht mehr weiter. Ein solches Urteil darf immer als Zeichen dafür gelten, daß nicht Denker, sondern ihre besser wissenden Ausleger nicht mehr weiter wissen und ihre Verlegenheit durch eine törichte Schulmeisterei schlecht genug ver-

decken. Wir lassen die Frage, ob Nietzsche nach dem »Zarathustra« nicht mehr weiter wußte oder ob er doch weiter wußte, auf der Seite, nicht weil sie noch unentschieden wäre, sondern weil es überhaupt keine Frage mit Bezug auf einen Denker ist; denn insofern er fragend in seinem Denken steht, ist er immer schon »weiter«, als er selbst es weiß und wissen kann. Aber die Bezeichnungen »weiter« und »nicht weiter« sind ohnehin keine rechten Namen, um diesen Sachverhalt zu benennen; sie gehören in den Bereich der »Wissenschaft« und der »Technik«, wo der Fortschritt notwendig ist und wo allein sich ein Weiter und Nicht-weiter ausrechnen läßt. In der Philosophie gibt es keinen »Fortschritt«, deshalb auch keinen Rückschritt. Hier bleibt — ebenso wie in der Kunst — nur die Frage, ob sie selbst ist oder nicht ist. Wir verzeichnen jetzt nur die Tatsache, daß sich in der zwei Jahre nach dem III. Teil des »Zarathustra« erschienenen Schrift »Jenseits von Gut und Böse«, der auch das Leitwort für diese Vorlesung entnommen ist, die *dritte* Mitteilung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen findet. Die genannte Schrift hat einen Untertitel, der lautet: »Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.« — ein merkwürdiger Titel für eine Philosophie, die nicht mehr weiter wissen soll!

Auch für das Verständnis dieser dritten Mitteilung ist es entscheidend zu sagen, wo, in welchem Zusammenhang sie steht. Die Stelle gehört in das III. Hauptstück von »Jenseits von Gut und Böse«, das die nn. 45–62 umfaßt und überschrieben ist: »Das religiöse Wesen«. Die Sachlage wird immer rätselhafter, weil Zarathustra sich in seinen Reden ständig den »Gott-losen« nennt und immer lauter verkündet: »Gott ist tot.« Gleich zu Beginn seiner Wanderungen begegnet Zarathustra im Walde einem Greis, mit dem er ins Gespräch kommt. Nachher,

»als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem

Herzen: ›Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, daß *Gott tot ist!*‹« (Vorrede, n. 2, Schluß)

Was soll einer, der wie Zarathustra aus diesem Wissen lebt und urteilt, also Nietzsche selbst, was soll der noch über »das religiöse Wesen« zu sagen haben? Wir wollen es sogleich und ohne Umschweife hören. In n. 56 des III. Hauptstückes über »das religiöse Wesen« heißt es:

»Wer, gleich mir, mit irgend einer rätselhaften Begierde sich lange darum bemüht hat, den Pessimismus in die Tiefe zu denken und aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, mit der er sich diesem Jahrhundert zuletzt dargestellt hat, nämlich in Gestalt der Schopenhauerischen Philosophie; wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinendste aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat – jenseits von Gut und Böse, und nicht mehr, wie Buddha und Schopenhauer, im Bann und Wahne der Moral –, der hat vielleicht ebendamit, ohne daß er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist*, wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu Dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat – und nötig macht: weil er immer wieder sich nötig hat – und nötig macht – – Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*«

Es ist wichtig, – jetzt freilich nicht näher zu erörtern – daß dieses ganze Stück als ein einziger Satz gebaut ist und so in

seinem gegliederten Gefüge sprachlich den Bau eines wesentlichen Gedankens widerstrahlt. Solche Stücke lassen ahnen, welche Art von Werk geworden wäre, wenn Nietzsche sein Hauptwerk hätte vollenden können. Wir achten zunächst auf den »Inhalt« des gelesenen Stückes. Wir trauen unseren Augen und Ohren nicht: »circulus vitiosus deus?« Circulus: der Kreis und der Ring, also die ewige Wiederkehr, und zwar vitiosus; vitium meint das Gebrechen, das Leiden, das Zerstörerische; circulus vitiosus ist der Ring, der auch dieses vitium notwendig wiederbringt. Ist er deus? — selbst der Gott? Jener, den Nietzsche noch am Ende seines Weges *ruft* — Dionysos? Und um diesen Gott herum — die Welt? Die ewige Wiederkunft des Gleichen: der Gesamtcharakter des Seienden im Ganzen?

»und um Gott herum wird Alles — wie? vielleicht zur ›Welt‹?« lautet die Frage in derselben Schrift (n. 150). Sind Welt und Gott somit dasselbe? In der billigen Auslegung heißt eine solche Lehre »Pantheismus«. Lehrt Nietzsche hier einen Pan-theismus? Wie lautet der Text? »und dies wäre nicht *circulus vitiosus deus?*« Hier wird gefragt. Wenn es Pantheismus wäre, müßte auch erst gefragt werden, was πᾶν, das All, das Ganze, was θεός, Gott, denn heißt. In jedem Fall aber steht hier *eine Frage!* Also ist Gott nicht tot? Ja und nein! Ja — er ist tot. Aber welcher Gott? Der »moralische« Gott, der christliche Gott ist tot; der »Vater«, zu dem man sich rettet, die »Persönlichkeit«, mit der man verhandelt und sich ausspricht, der »Richter«, mit dem man rechtet, der »Belohner«, durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine »Geschäfte« macht — wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der »moralisch« gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: »Gott ist tot.« Er starb, weil die Menschen ihn mordeten, sie mordeten ihn, indem sie seine Größe als

Gott nach der Kleinheit ihrer Belohnungsbedürfnisse ausrechneten und ihn damit klein machten; dieser Gott wurde entmachtet, weil er ein »Fehlgriff« des sich und das Leben verneinenden Menschen war (VIII, 62). In den Vorarbeiten zum »Zarathustra« sagt Nietzsche einmal: »Gott erstickte an der Theologie; und die Moral an der Moralität.« (XII, 329) Also kann Gott und können Götter sterben? Bei den Vorstudien zur »Geburt der Tragödie« um 1870 vermerkt sich Nietzsche schon sehr früh: »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.«

Dann hat es mit Nietzsches Atheismus eine ganz eigene Bewandtnis. Nietzsche muß herausgehalten werden aus der fragwürdigen Gesellschaft jener oberflächlichen Atheisten, die Gott leugnen, wenn sie ihn nicht im Reagenzglas finden, und die an Stelle des so geleugneten Gottes ihren »Fortschritt« zum »Gott« machen. Wir dürfen Nietzsche nicht mit jenen »Gott-losen« verwechseln, die nicht einmal Gottlose sein können, weil sie niemals um einen Gott gerungen haben und ringen können. Wenn Nietzsche kein Atheist in diesem gewöhnlichen Verstande ist, so dürfen wir ihn aber ebensowenig zu einem »sentimentalen«, »romantischen«, halbchristlichen »Gottsucher« umfälschen. Wir dürfen Wort und Begriff »Atheismus« nicht zu einem christlichen Kampf- und Verteidigungswort machen, als ob, was nicht dem christlichen Gott genügt, damit »im Grunde« schon Atheismus sei; der christliche Gott kann für Nietzsche um so weniger der Maßstab der Gottlosigkeit sein, als er selbst in dem genannten Sinne »tot« ist. Zarathustra nennt sich und weiß sich als den Gott-losen. Als dieser Gott-lose erfährt er die äußerste Not und damit die innerste Notwendigkeit, das Nötigste zu schaffen. Daher stellt sich der Gott-lose solcher Art vor eine Frage, die wir uns kurz so verdeutlichen: Was bliebe für den Menschen noch zu schaffen übrig, wie

könnte er Mensch sein, d. h. werden, was er ist, wenn Götter immer schon und nur vorhanden wären? Wenn es Götter nur gäbe wie Steine und Bäume und Wasser? Wie – muß der Gott nicht erst geschaffen werden, und bedarf es dazu nicht der höchsten Kraft, etwas über sich hinaus zu schaffen, und muß hierfür nicht zuvor der Mensch selbst, der letzte und verächtliche Mensch, umgeschaffen werden? Braucht der Mensch nicht ein Schwergewicht, damit er seinen Gott nicht zu leicht nimmt?

Von daher empfängt der Gedanke der Gedanken seine Bestimmung als das größte Schwergewicht. Also ist Zarathustra als der Gott-lose überwunden! Allerdings, doch ist Nietzsche damit »weiter« gekommen oder zurück auf den Weg des Christentums, das seine Gründe hatte, den einzigen und alleinigen Gott für sich in Anspruch zu nehmen? Nein; weder weiter noch zurück, denn Zarathustra *beginnt*, indem er *untergeht*. Zarathustras Anfang ist sein Untergang, ein anderes Wesen Zarathustras hat Nietzsche niemals gedacht. Nur die Lahmen und die, die ihres Christentums müde geworden sind, suchen sich für ihren fragwürdigen Atheismus in Nietzsches Sätzen eine billige Bestätigung. Aber die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der schwerste Gedanke. Sein Denker muß ein Held des Wissens und des Willens sein, er darf und kann nicht mit irgendeiner Formel sich die Welt und das Schaffen einer Welt zurechtlegen. »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie«. Nur durch die Tragödie hindurch ersteht die Frage nach dem Gott, um den herum, und auch *dies* nur »vielleicht«, alles zur Welt wird.

Der 19jährige Nietzsche fragt, wie wir bereits hörten, am Schluß der Darstellung seines Lebenslaufes: »und wo ist der Ring, der ihn [den Menschen] endlich noch umfaßt? Ist es die Welt? Ist es Gott? –« Wie lautet jetzt die Antwort auf diese frühe Frage? Die Antwort ist wieder eine Frage: »cir-

culus vitiosus deus?« Aber der Ring hat sich jetzt als die ewige Wiederkunft des Gleichen bestimmt, der circulus ist zugleich vitiosus, das Furchtbare; dieser furchtbare Ring umringt das Seiende, bestimmt dieses im Ganzen, bestimmt es als die Welt. Der Ring und seine Ewigkeit sind nur aus dem Augenblick zu fassen; demzufolge wird der Gott, der in der Erfahrung des Ringes der Furchtbarkeit erfragt wird, nur aus dem Augenblick fragbar bleiben. Der Gott ist dann nur eine Frage? Allerdings: »nur« eine Frage, d. h. der Gefragte, Gerufene. Zu bedenken bleibt, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiß ist und als gewisser je nach Bedarf gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeholt zu werden. Der Gott »nur« eine Frage – wie steht es mit diesem »nur«? Eine Frage ist nicht nur der Gott – »nur« eine Frage ist auch die ewige Wiederkehr, der circulus vitiosus selbst.

Alle drei Mitteilungen des Gedankens der Gedanken sind *Fragen* in je verschiedener Gestalt und Stufe. Wenn wir auch den inhaltlichen Zusammenhang längst nicht durchschauen und kaum ahnen, so drängt sich doch eine Gemeinsamkeit der Form auf, die freilich zunächst auch mehr nur verneinend verdeutlicht werden kann. Die Mitteilung ist keine »Lehre« und kein »Lehrvortrag« im Sinne der Darstellung einer fachwissenschaftlichen Theorie, nicht die »Lehre« als Aussage eines Gelehrten. Sie ist aber auch keine philosophische Abhandlung, wie sie Leibniz oder Kant geben; ebensowenig ist sie ein philosophischer Gedankenbau, wie ihn Fichte, Schelling und Hegel errichten. Wenn daher Nietzsches Mitteilung sich nicht einpassen läßt, weder in die Form der fachwissenschaftlichen Lehre, noch in die der bis dahin bekannten und gepflegten philosophischen Erörterung, aber auch nicht in die Form der rein dichterischen Gestaltung, dann scheint daraus zu folgen: es kann nur ein »persönliches Glaubensbekennt-

nis«, vielleicht nur ein »Wahngebilde« sein. Oder folgt daraus anderes: daß wir erst zu *fragen* haben, was dieser Gedanke gestaltmäßig in sich und von sich her sei? Angesichts eines solchen denkerischen Werkes kann darüber kein Zweifel mehr aufkommen, ob wir es im Handumdrehen in unsere gewohnten und geläufigen Rubriken einzwängen dürfen, oder ob ein solches Denken umgekehrt *uns* zur Besinnung und zur Loslösung vom Geläufigen bestimmen muß.

Wir haben mit dieser Besinnung schon vorgegriffen in die Frage nach *der Gestalt des Gedankens* von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Es geschah absichtlich, um anzudeuten, daß Nietzsches eigene Mitteilungsart maßgebend bleiben muß für die Bestimmung der Gestalt. Dieser Hinweis ist um so nötiger, als in bezug auf die Frage nach der Gestalt ein grober Überblick über das von Nietzsche Zurückgehaltene leicht irreführen kann. Wir versuchen uns jetzt einen Einblick zu verschaffen in das, was Nietzsche über die ewige Wiederkehr des Gleichen dachte, jedoch nicht selbst an die Öffentlichkeit gab. Auch dieser Einblick läßt nur dann das Wesentliche erblicken, wenn er nicht bloßer Bericht bleibt, sondern Auslegung ist. Die Auslegung muß einmal bestimmt sein durch den Vorblick auf die wesentlichen Fragen, die der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen selbst stellt, zum anderen muß sie sich von der sorgfältigen Beachtung des von Nietzsche Gesagten leiten lassen.

Der Wiederkunftsgedanke in den zurückgehaltenen Aufzeichnungen

Was Nietzsche seit dem Augenblick (August 1881), da ihm »der Gedanke der Gedanken kam«, über diesen Gedanken gedacht und niedergeschrieben, aber nicht mitgeteilt hat,

pflegt man als »Nachlaß« zu bezeichnen. Wenn der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen Nietzsches Hauptgedanke ist, dann wird er ihm in der ganzen Folgezeit seines Schaffens, von 1881 bis zum Januar 1889 gegenwärtig gewesen sein. Daß dies zutrifft, zeigt die spätere Veröffentlichung des Nachlasses aus der genannten Zeit; sie findet sich in den Bänden XII–XVI der Großoktavausgabe. *Wenn* aber der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen als der Gedanke der Gedanken notwendig alles Denken Nietzsches von Grund auf bestimmt, dann werden seine Besinnungen auf diesen Gedanken und deren Aufzeichnungen einen verschiedenen Charakter haben je nach dem Bereich und der Richtung und der Stufe, in der sich Nietzsches philosophische Arbeit jeweils bewegt. Das bedeutet: »Nachlaß« und »Nachlaß« ist nicht jedesmal dasselbe. Der »Nachlaß« ist kein beliebiges Gemengsel und Gewirre von hingeworfenen Bemerkungen, die zufällig nicht in die Druckerei gelangten. Die Aufzeichnungen sind nicht nur inhaltlich, sondern auch ihrer Form und selbst ihrer Formlosigkeit nach verschieden; denn sie sind aus wechselnden Stimmungen erwachsen und aus mannigfaltigen Absichten und Hinsichten bald flüchtig festgehalten, bald ausgearbeitet, bald in einem Tasten und Zweifeln nur versucht, bald in einem Blitz und Wurf geglückt. Wenn der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen der Gedanke der Gedanken ist, dann wird er dort, wo er in seiner Wesentlichkeit am meisten zur Auswirkung kommen soll, am wenigsten eigens dargestellt und genannt sein. Wenn also zeitweise scheinbar von diesem Gedanken in Nietzsches Aufzeichnungen nicht oder nicht unmittelbar die Rede ist, dann heißt das keineswegs, er sei inzwischen unwichtig geworden oder gar aufgegeben. Dies alles müssen wir bedenken, wenn wir Nietzsches »Nachlaß« philosophisch verstehen und durchdenken wollen, statt nur aus den da und

dort aufgreifbaren Bemerkungen eine »Theorie« zusammenzustellen.

Was wir hier fordern und nur in einem vorläufigen Versuch vollziehen können, ist um so notwendiger, als durch die bisherige Veröffentlichung des Nachlasses unvermeidlich das ganze »Material« schon in bestimmte Ordnungen gebracht ist. Dazu kommt noch, daß die einzelnen Stücke über die Wiederkunftslehre, die aus verschiedenen Jahren und verschiedenartigen Manuskripten und Zusammenhängen stammen, unbedacht nach fortlaufenden Nummern aneinandergereiht sind. Wer jedoch nur eine geringe Ahnung von den Schwierigkeiten hat, die eine angemessene Veröffentlichung von Nietzsches Nachlaß gerade aus der späteren Zeit (seit 1881) bereitet, der wird den ersten und bisherigen Herausgebern hinsichtlich des von ihnen gewählten Vorgehens keinen Vorwurf machen. Über die Mangelhaftigkeit der bisherigen Ausgabe hinweg bleibt es doch das entscheidende Verdienst der ersten Herausgeber, daß sie uns Nietzsches handschriftlich zurückgelassene Arbeiten in einer *lesbaren* Übertragung zugänglich gemacht haben; das konnten nur *sie*, vor allem P. Gast, der durch langjährige Zusammenarbeit mit Nietzsche an der Fertigstellung seiner Druckmanuskripte völlig sicher in die Handschrift und ihre Abwandlungen eingelesen war. Vieles aus den schwer lesbaren Manuskripten und oft das Wichtigste bliebe uns sonst heute verschlossen.

Wir versuchen jetzt eine vorläufige Kennzeichnung des Bestandes der Aufzeichnungen, die ausdrücklich von der Wiederkunftslehre handeln, und zwar in zeitlicher Folge. Die Marken für die Zeitabschnitte sind uns gegeben durch Nietzsches eigene dreimalige Mitteilung des Wiederkunftsgedankens in »Die fröhliche Wissenschaft«, in »Also sprach Zarathustra« und in »Jenseits von Gut und Böse«. Es leuchtet ein, daß Nietzsches Aufzeichnungen gerade aus der Zeit, als ihn

der Gedanke traf (August 1881 und unmittelbar nachher), von besonderer Bedeutung sind. Band XII enthält das Unveröffentlichte aus der Zeit 1881/82 und aus der Zeit 1882–86 (Zarathustra-Zeit). Die Bemerkungen zur Wiederkunftslehre aus der Zeit 1881/82 stehen eigens kenntlich gemacht in Band XII, 51–69, die Bemerkungen aus der Zarathustra-Zeit in der Hauptsache in Band XII, 369–71. Die Herausgeber vermeiden eine voreilige Deutung dadurch, daß sie den Bestand dieser Bemerkungen nicht unter andere Titel (Metaphysik – Erkenntnistheorie – Ethik) einordnen, vielmehr gesondert bringen. Allein die ersten uns bekannten und zugleich auch wichtigsten frühesten Aufzeichnungen Nietzsches zur Wiederkunftslehre nach der Erfahrung beim Block von Surlei stehen nicht im eigentlichen Text des Bandes XII, sie sind nachträglich erst im »Nachbericht« zu Band XII (Neugestaltete Ausgabe, 3. Aufl. S. 425–428) mitgeteilt. Dagegen stehen diese Stücke in der ersten Ausgabe des Bandes XII im Text an verschiedenen Stellen, S. 5, S. 3, S. 4, S. 128, S. 6; zum Teil sind sie überhaupt nicht mitgeteilt. Daß nun in der 2., neugestalteten Ausgabe die wichtigsten Textstücke im »Nachbericht« gebracht werden, verrät die ganze Ratlosigkeit der Herausgeber. Mit dem, was in der jetzigen Ausgabe nachhinkt und demzufolge leicht übersehen wird, müssen wir beginnen.

Indes müssen wir uns auch sogleich von einer Vormeinung freimachen. Die Herausgeber sagen (a. a. O. 425): »Gleich von Anfang an treten dabei zwei verschiedene Absichten neben einander auf. Die eine zielt auf eine theoretische Darstellung der Lehre, die andere auf eine poetische Behandlung.« Nun haben wir zwar auch von einer »dichterischen« Darstellung der Wiederkunftslehre im »Zarathustra« gesprochen, jedoch eine Unterscheidung gegen eine »theoretische« vermieden; nicht weil die angeführten Stücke aus »Die fröhliche

Wissenschaft« und aus »Jenseits von Gut und Böse« keine theoretischen Darstellungen sind, sondern weil hier Wort und Begriff »theoretisch« nichts besagen, vor allem dann nicht, wenn man »theoretisch« nach dem Vorgehen der Herausgeber und auch der Darsteller von Nietzsches »Lehre« gleichsetzt mit »Prosabehandlung«. Diese Unterscheidung »theoretisch – poetisch« entspringt einem verwirrten Denken. Wenn man sie dennoch gelten läßt, ist sie jedenfalls hier am unrechten Ort. In Nietzsches Denken seines Grundgedankens ist nämlich das »Poetische« ebensosehr »theoretisch«, wie das »Theoretische« in sich »poetisch« ist. Alles philosophische Denken und gerade das strengste und prosaischste ist in sich dichterisch und trotzdem niemals Dichtkunst. Umgekehrt kann ein Dichterwerk – wie Hölderlins Hymnen – im höchsten Grade denkerisch sein, es ist trotzdem niemals Philosophie. Nietzsches »Also sprach Zarathustra« ist im höchsten Grade dichterisch und dennoch kein Kunstwerk, sondern »Philosophie«. Weil alle wirkliche, d. h. große Philosophie in sich denkerisch-dichterisch ist, kann die Unterscheidung von »theoretisch« und »poetisch« nicht dazu dienen, philosophische Aufzeichnungen zu unterscheiden.

Die vier Aufzeichnungen aus dem August 1881

Wir betrachten jetzt vier Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre aus dem August 1881. Diese Aufzeichnungen sind zugleich Skizzen für ein Werk, woraus schon die Tragweite ersichtlich wird, die Nietzsche dem Gedanken der Wiederkunft des Gleichen zumißt. Die Aufzeichnungen liegen zeitlich ein Jahr vor Nietzsches erster Mitteilung in »Die fröhliche Wissenschaft« und geben schon eine Vordeutung auf Nietzsches gesamte Behandlung der Wiederkunftslehre in der Folgezeit.

Zugleich bestätigt sich dadurch Nietzsches eigenes Wort über »Also sprach Zarathustra« aus dem »Ecce homo«, wonach der Wiederkunftsgedanke »die Grundkonzeption des Werkes« ist. Die erste Skizze lautet (XII, 425):

»Die Wiederkunft des Gleichen

Entwurf.

1. *Die Einverleibung der Grundirrtümer.*
2. *Die Einverleibung der Leidenschaften.*
3. *Die Einverleibung des Wissens und des verzichtenden Wissens.* (Leidenschaft der Erkenntnis.)
4. *Der Unschuldige. Der Einzelne als Experiment. Die Erleichterung des Lebens, Erniedrigung, Abschwächung — Übergang.*
5. Das neue *Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen.* Unendliche Wichtigkeit unseres Wissens, Irrens, unserer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens, — wir, die wir den größten Teil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir *lehren die Lehre*, — es ist das stärkste Mittel, sie uns selber *einzuverleiben.* Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der größten Lehre.

Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! —«

Schon daß Nietzsche eigens den Zeitpunkt der Aufzeichnung vermerkt, spricht für das Ungewöhnliche ihres Inhaltes und

ihrer Absicht. Die Lehre wird vom Lehren her und vom Lehrer begriffen.

Die Überschrift des »Entwurfs« zeigt sogleich ins Ganze. Und dennoch ist von der ewigen Wiederkunft erst unter Nr. 5 die Rede, und auch da wird nichts über ihren Inhalt gesagt, auch nicht in der Art einer Skizzierung. Vielmehr ist das Leitwort des Entwurfes »die Einverleibung«. Die Lehre heißt »die größte Lehre« und »das neue Schwergewicht«. Dann die plötzliche Frage: »Was machen wir mit dem *Reste* unseres Lebens?« Hier handelt es sich demnach um einen entscheidenden Einschnitt im Leben, der das Bisherige (Abgelaufene) scheidet vom noch bleibenden »Rest«. Der Schnitt ist offenbar durch den Wiederkunftsgedanken bewirkt, der alles verwandelt. Allein, was vor diesem Einschnitt liegt und was nach ihm folgt, ist nicht mengenmäßig abgeteilt. Das Vorhergegangene wird nicht abgeschoben. Der n. 5 gehen vier andere vorher, und n. 4 schließt mit dem Hinweis »Übergang«. Die Wiederkunftslehre stellt sich — so neu sie sein mag — nicht aus dem Leeren her ein, sie bleibt in einen »Übergang« eingespannt. Wo wir zunächst eine Auseinanderlegung des wesentlichen Gehaltes der Lehre erwarten und vor allem eine Begründung und Hinweise darauf, handelt alles immer nur — wir möchten sagen: von der Wirkung der Lehre auf den Menschen, zuvor sogar auf den Lehrer selbst und allein auf ihn; von der »Einverleibung« des neuen Wissens und vom Lehren dieses Wissens als einer neuen Art von Seligkeit. Wir wissen aus »Also sprach Zarathustra«, wie wesentlich die Frage der »Einverleibung« des Gedankens ist, und daß Zarathustra erst ein Genesender wird, nachdem er das Wichtigste des Gedankens sich einverleibt hat. Wenn wir der Wortbedeutung folgen, bringen wir uns in die Vorstellung des »Essens«, Zusichnehmens und Verdauens. Das Einverleibte ist jenes, was den Leib — das Leiben — fest und ste-

hend und sicher macht, es ist zugleich das, womit wir fertig geworden sind und was uns künftig bestimmt, der Saft, woraus wir die Kräfte ziehen. Einverleibung des Gedankens heißt hier: das Denken des Gedankens so vollziehen, daß er im vorhinein die Grundstellung zum Seienden im Ganzen wird und als solche jeden einzelnen Gedanken im voraus durchherrscht. Erst wenn der Gedanke zur Grundhaltung alles Denkens geworden ist, ist er seinem Wesen gemäß in Besitz genommen, ein-verleibt.

Die maßgebende Besinnung des Entwurfes, der betitelt ist: »Die Wiederkunft des Gleichen«, geht sogleich auf die »Einverleibung«. Wichtig bleibt die Eigenart des ersten Entwurfes. Wir haben kein »Schema«, um den Charakter dieses »Entwurfes« einzuordnen und uns geläufig zu machen, wir müssen aus dem Entwurf selbst und aus dem, was ihm zugehört, das ihm eigene Schema heraussehen. Wenn es der Entwurf zu einer Schrift wäre, so müßte dies ein sehr eigenes Buch werden, nicht nur seinem Inhalt nach sondern in der Art, wie es als Buch »erscheint« und dann »wirkt« und nicht »wirkt«. Was da gelehrt wird und was in dem Gedanken gedacht wird, tritt zurück hinter dem, *wie* es gelehrt und gedacht wird. Die Planskizze ist nichts anderes als der Keim zum Plan des kommenden Werkes »Also sprach Zarathustra«, also gerade nicht eine Skizze zu einer »theoretischen«, prosaischen Bearbeitung des Wiederkunftsgedankens. Schon hieraus wird ersichtlich, wie nichtssagend die genannte Unterscheidung ist.

Der zweite hierher gehörige Entwurf ist ebenso »prosaisch« wie »poetisch«. Er hat keine Überschrift und gehört nicht zu dem in der Ausgabe zuerst gebrachten Entwurf. Er steht in den Aufzeichnungen Nietzsches auch nicht mit dem ersten zusammen, sondern mit dem in Band XII unter n. 129 gebrachten Stück. Dieses lautet:

»Es wäre entsetzlich, wenn wir noch an die *Sünde* glaubten: sondern, was wir auch tun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist *unschuldig*. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld: und es ist kein Verdienst, wenn er es tut. — Von allen unseren Vorfahren denken wir milder, als sie selber dachten, wir trauern über ihre einverleibten Irrtümer, nicht über ihr Böses.«

Diese Stelle gibt uns zugleich eine Aufklärung darüber, warum im vorigen Entwurf unter n. 4 vom »Unschuldigen« die Rede ist. Mit dem Tod des moralischen Gottes verschwindet auch das Sündhafte und Schuldhafte aus dem Seienden im Ganzen, und die Notwendigkeit des Seienden, wie es ist, kommt in ihr Recht.

Der zweite Entwurf dreht nun die Abfolge der Hauptgedanken um, indem er mit dem Wiederkunftsgedanken beginnt. Er lautet (XII, 426):

»1. *Die mächtigste Erkenntnis.*
2. *Die Meinungen und Irrtümer verwandeln den Menschen und geben ihm die Triebe*, oder: *die einverleibten Irrtümer.*
3. *Die Notwendigkeit und die Unschuld.*
4. *Das Spiel des Lebens.*«

Dieser Entwurf gibt zugleich Weisungen in anderer Hinsicht: »Die Notwendigkeit« meint nicht irgendeine, sondern die des Seienden im Ganzen. »Das Spiel des Lebens« erinnert uns sogleich an ein Wort von Heraklit, dem Denker, dem Nietzsche sich am nächsten verwandt *glaubte:* αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη (Frgm. 52). »Der Aeon ist ein Kind beim Spiel, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist die Herrschaft« (nämlich über das Seiende im Ganzen).

Damit wird angedeutet: Das Seiende im Ganzen ist durch-

herrscht von der Un-schuld. Das Ganze ist αἰών. Das Wort läßt sich kaum sachgerecht übersetzen. Es meint das Ganze von Welt, aber zugleich als Zeit und durch sie auf unser »Leben« bezogen, meint den Lebensgang selbst. Man pflegt die Bedeutung von αἰών so zu bestimmen: Aeon meint die »Zeit« des »Kosmos«, d. h. der Natur, die sich in der von der Physik gemessenen Zeit bewegt. Von dieser Zeit unterscheidet man die Zeit, die wir »erleben«. Allein das in αἰών Genannte hält sich diesseits solcher Unterscheidung. Insgleichen denkt man den κόσμος zu dürftig, wenn man ihn kosmologisch vorstellt.

Nietzsches Gebrauch des Wortes »Leben« ist zweideutig. Es nennt das Ganze des Seienden, zugleich unsere Art, in dieses Ganze »hineingemischt« zu sein. Entsprechend doppeldeutig ist die Rede vom »Spiel« (Vgl. das erste der »Lieder des Prinzen Vogelfrei«: »An Goethe«. Anhang zur 2. Aufl. der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«, 1887; siehe Bd. II, S. 380 f.).

Die Anklänge an Heraklit sind nicht zufällig, zumal Nietzsche in seinen Aufzeichnungen um diese Zeit oft einen anderen Gedanken berührt, den man gewöhnlich — und auch Nietzsche folgt dieser Gewöhnung — als den Hauptgedanken Heraklits nennt: πάντα ῥεῖ, ein Satz, der vermutlich nicht von Heraklit stammt, geschweige denn, daß er sein Denken kennzeichnet; er verunstaltet es.

Der zuletzt angeführte Entwurf des Wiederkunftsgedankens denkt nicht so sehr an die »Wirkung« der Lehre auf den Menschen und an die Verwandlung des Menschen und seiner »Existenz« innerhalb des Seienden im Ganzen, sondern an dieses selbst; hier ist mehr, um heute noch geläufige Bezeichnungen zu gebrauchen, der »metaphysische« Charakter der Wiederkunftslehre ins Auge gefaßt, während im vorigen Entwurf die Absicht auf den »existenziellen« Sinn der Lehre überwiegt. Oder paßt diese Unterscheidung von »metaphysisch« und »existentiell«, wenn sie überhaupt eine klare und

tragfähige ist, mit Bezug auf Nietzsches Philosophie so wenig wie die anders gerichtete zwischen ihrem theoretisch-prosaischen und ihrem poetischen Charakter? Das wird sich später entscheiden lassen.
Wieder anders scheint der nächste Entwurf gerichtet zu sein, von dem die Herausgeber sagen, es sei »die Skizze der poetischen Idee« der Wiederkunftslehre:

»Mittag und Ewigkeit

Fingerzeige zu einem neuen Leben

Zarathustra, geboren am See Urmi, verließ im dreißigsten Jahre seine Heimat, ging in die Provinz Aria und verfaßte in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den *Zend-Avesta.*

Die Sonne der Erkenntnis steht wieder einmal im Mittag: und geringelt liegt die Schlange der Ewigkeit in ihrem Lichte — —: es ist *eure* Zeit, ihr Mittagsbrüder!«

In diesem Entwurf ist das Stichwort der »Mittag«; »Mittag und Ewigkeit«: beides Begriffe und Namen für die Zeit, falls wir bedenken, daß wir auch die Ewigkeit nur aus der Zeit denken. Jetzt, da der Gedanke der ewigen Wiederkunft gedacht wird, *ist* »Mittag und Ewigkeit« in einem und zugleich; wir könnten auch sagen: der Augenblick. Der Entwurf wählt die höchsten Zeitbestimmungen aus für den Titel eines Werkes, das vom Seienden im Ganzen und vom neuen Leben in ihm handeln soll. Wie das Seiende im Ganzen gedacht wird, ist gleichfalls im Bilde angezeigt: Die Schlange, das klügste Tier, die »Schlange der Ewigkeit« liegt geringelt im Mittagslicht der Sonne der Erkenntnis. Ein großartiges Bild — und das soll nicht »poetisch« sein! Gedichtet ist es, aber dieses nur, weil am tiefsten *gedacht*, und

so gedacht, weil der Entwurf dessen, worin das Seiende im Ganzen begriffen und ins Wissen gehoben werden will, sich hier am weitesten hinauswagt, aber nicht in den luftleeren und lichtarmen Raum einer eitlen »Spekulation«, sondern in den Bereich der Mitte der Bahn des Menschen. Von der Zeit des Mittags, da die Sonne am höchsten steht und die Dinge ohne Schatten sind, heißt es am Schluß des I. Teils von »Also sprach Zarathustra«:

> »Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.
>
> Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, daß er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittage stehn.
>
> *›Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe‹* – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! –
>
> Also sprach Zarathustra.«

Wenn Zarathustra hier sagt: *»Tot sind alle Götter«*, so bedeutet dies, der jetzige Mensch, als der letzte, ist nicht mehr stark genug für einen der Götter, zumal diese niemals aus der Überlieferung nur übernommen werden können; Überlieferung bildet sich erst dort als Macht des Daseins, wo sie vom *schaffenden* Willen und solange sie von ihm getragen ist.

Der Mittag ist eine helle Mitte in der Geschichte des Menschen, ein Augenblick des Übergangs im heiteren Licht der Ewigkeit, wo der Himmel tief ist und Vor-mittag und Nachmittag, Vergangenheit und Zukunft gegeneinander- – und so in die Entscheidung stoßen. Zwar lautet der Untertitel zum Entwurf »Mittag und Ewigkeit«: »Fingerzeige zu einem neuen Leben.« Man möchte Anweisungen zur praktischen Lebensweisheit erwarten und dürfte sich dabei täuschen;

denn das »neue Leben« ist eine neue Art, inmitten des Seienden im Ganzen zu stehen, eine neue Art von Wahrheit und damit eine Verwandlung des Seienden.

Daß wir das »neue Leben« in dieser Hinsicht verstehen müssen, zeigt ein vierter Entwurf, der noch in den August 1881 gehört. Er ist überschrieben: *»Zum ›Entwurf einer neuen Art zu leben‹«* und ist in vier Bücher abgeteilt, davon jetzt nur die kennzeichnenden Titel genannt seien: I. Buch: *»Von der Entmenschlichung der Natur.«* II. Buch: *»Von der Einverleibung der Erfahrungen.«* III. Buch: *»Vom letzten Glück des Einsamen.«* IV. Buch: *»Annulus aeternitatis.«* Das I. und IV. Buch umschließen das II. und III., die vom Menschen handeln. Das I. Buch soll die Ent-menschlichung der Natur vollziehen. Dies besagt: alles in das Seiende im Ganzen hineingelegte Menschliche wie Schuld, Zweck, Absicht, Vorsehung soll aus der Natur herausgezogen werden, um dann den Menschen selbst dahin zurückzustellen (homo natura). Dieses Seiende im Ganzen wird im IV. Buch als der »Ring der Ewigkeit« bestimmt.

Was bei diesen vier, in kaum einem Monat entstandenen Entwürfen vor allem in die Augen springt, und was wir fürs erste ungefähr zu fassen vermögen, ist der Reichtum der Ausblicke in immer wieder genannte wenige, wesentliche Bezirke des Fragens, der Nietzsche dazu drängt, einen im Grunde einheitlichen und vielleicht einfachen Bereich von immer neuen Seiten her in den entwerfenden Blick zu bringen. Dies alles läßt vermuten, daß bei der ersten Entfaltung des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen, wie bei allen großen Gedanken, im ersten Anbruch alles Wesentliche da ist, aber unentfaltet bleibt. Wo eine Ausfaltung versucht wird, geschieht sie zunächst mit den schon verfügbaren Mitteln der bisherigen Auslegung des Seienden. Wenn es so etwas wie eine Katastrophe im Schaffen großer Denker gibt,

dann besteht sie nicht darin, daß sie scheitern und nicht weiterkommen, sondern darin, daß sie weitergehen, d. h. sich von der nächsten Wirkung ihres Gedankens, die immer eine Mißwirkung ist, bestimmen lassen. Verhängnisvoll ist immer nur das »weiter«-Gehen, statt am Quell des eigenen Anfanges zurückzubleiben. Die Geschichte der abendländischen Philosophie muß künftig einmal auch in dieser Blickbahn angeeignet werden. Dabei könnten sich sehr merkwürdige und sehr lehrreiche Einblicke ergeben.

Wenn nun für Nietzsche im Sommer 1881 mit Bezug auf den Gedanken der Gedanken alles da ist, was wird dann die Folgezeit noch Neues bringen? Dies wäre eine Frage von Neugierigen, deren Haupteigenschaft darin besteht, daß das, wonach sie gierig sind, sie im Grunde und im voraus nichts angeht; alle Neugier lebt von dieser wesentlichen Gleichgültigkeit. Die Neugierigen werden nun auch enttäuscht. Nietzsche bringt im Grunde nichts »Neues« mehr; er ist — so scheint es — steckengeblieben und seines größten Gedankens überdrüssig geworden. Oder steht es umgekehrt — ist Nietzsche diesem Gedanken so treu geblieben, daß er daran zerbrechen mußte, unabhängig von dem, was die medizinische Wissenschaft über den Fall seines Wahnsinns feststellt?

Wir fragen anders, nicht was noch Neues kommt, sondern ob und wie das Erste und Ältere angeeignet und entfaltet wird. Und hierbei ist vielleicht nicht einmal jenes das Wichtigste, was in der Folgezeit an ausdrücklichen Bemerkungen und Aufzeichnungen über die Wiederkunftslehre sich ergibt, als vielmehr die neue Klarheit, die jetzt auf Nietzsches Fragen im Ganzen ausstrahlt und sein Denken auf neue Ebenen bringt. Wenn man neuerdings glauben machen will, Nietzsches Wiederkunftslehre sei in der Folgezeit durch seine Lehre vom Willen zur Macht abgelöst und beseitigt worden, so ist demgegenüber zu sagen und zu erweisen, daß die

Lehre vom Willen zur Macht erst und nur aus der Wiederkunftslehre entspringt und diesen Ursprung ständig mit sich führt, so wie der Strom seine Quelle.

Zusammenfassende Darstellung des Gedankens: Das Seiende im Ganzen als Leben, als Kraft; die Welt als Chaos

Mit den angeführten vier Entwürfen ist ein Standort gewonnen, von dem aus nicht nur auf die drei von Nietzsche selbst veröffentlichten Mitteilungen ein Licht fällt, er gibt uns auch Richtpunkte, mit deren Hilfe wir uns in dem jetzt zu nennenden Bestand an Aufzeichnungen eher zurechtfinden.

Die erste Gruppe derselben (XII, 51–69) gehört in die Zeit unmittelbar nach dem August des Jahres 1881 bis zu dem ein Jahr später erfolgten Erscheinen der »Fröhlichen Wissenschaft«. Die Herausgeber haben den Bestand in zwei Abschnitte geteilt, deren erster (51–63) überschrieben ist: »*Darstellung und Begründung der Lehre.*« Die Überschrift des zweiten (63–69) lautet: »*Wirkung der Lehre auf die Menschheit.*« Diese Verteilung des Bestandes der Aufzeichnungen erfolgte nach Gesichtspunkten, die *nicht* von Nietzsche selbst stammen; durch dieses scheinbar jeden Eingriff vermeidende Vorgehen der Anbringung von Überschriften wird die Wiederkunftslehre im voraus zu einer »Theorie« gestempelt, die dann noch »praktische Wirkungen« haben soll. Das Wesentliche der Wiederkunftslehre, daß sie weder »Theorie« noch praktische Lebensweisheit ist, kommt in dieser Verteilung des Bestandes nicht einmal als Frage zur Geltung. Die scheinbar harmlose und fast selbstverständliche Stoffeinteilung hat

hauptsächlich zur Verkennung der Wiederkunftslehre beigetragen. Die Mißdeutung des Wiederkunftsgedankens zu einer »Theorie« mit nachfolgenden praktischen Wirkungen konnte um so leichter Eingang finden, als Nietzsches Aufzeichnungen, die eine »Darstellung und Begründung« geben sollen, eine »naturwissenschaftliche« Sprache sprechen. Nietzsche greift sogar auf naturwissenschaftliche, physikalische, chemische und biologische Schriften jener Zeit zurück und spricht in Briefen dieser Jahre von Plänen, an einer der großen Universitäten Naturwissenschaften und Mathematik zu studieren. In all dem bestätigt sich deutlich genug, daß Nietzsche selbst in der Wiederkunftslehre auch eine »naturwissenschaftliche Seite« berücksichtigte. Der Augenschein spricht jedenfalls für diese Tatsache. Ob freilich der Augenschein, sogar wenn er durch Nietzsche selbst nahegelegt wird, als Leitmaß gelten darf für die Auslegung des Gedankens der Gedanken seiner Philosophie, das ist die Frage. Sie wird in dem Augenblick notwendig, wo wir Nietzsches Philosophie und die Auseinandersetzung mit ihr, d. h. mit der ganzen abendländischen Philosophie als eine Sache dieses und des kommenden Jahrhunderts begriffen haben.

Wir folgen in dieser vorläufigen Kennzeichnung mit Absicht der in der bisherigen Ausgabe vollzogenen, aber fragwürdigen Einteilung der Stücke; vielleicht wird so am ehesten sichtbar, daß es sich in ihnen nicht um »Naturwissenschaft« handelt. Der Zusammenhang der einzelnen Stücke ist keineswegs sogleich durchsichtig. Vor allem bleibt zu bedenken, daß sich die Abfolge der Stücke nn. 90–132, so wie sie uns in der Ausgabe begegnet, bei Nietzsche selbst nirgends findet; die in der Ausgabe aneinandergereihten Stücke stehen innerhalb des betreffenden Manuskriptes M III, 1 an ganz verschiedenen Stellen; z. B. n. 92 auf S. 40 des Manuskriptes; n. 95 auf S. 124; n. 96 auf S. 41; n. 105 auf S. 130;

n. 106 auf S. 130 und S. 128; n. 109 auf S. 37; n. 116 auf S. 33; n. 122 auf S. 140. So liegt denn schon in der Reihenfolge, in der wir die Stücke lesen, eine, von den Herausgebern freilich nicht gewollte, Irreführung.

Wir versuchen ihr zu entgehen. Allerdings bietet Nietzsches Manuskript dafür auch keinen sicheren Leitfaden. Dieser kann nur in einem inhaltlichen Gesamtverständnis des Ganzen gefunden werden. Wir versuchen den Hauptgedanken der hier zusammengereihten Stücke herauszustellen. Dabei ist das Wichtigste, daß deutlich wird, was für Nietzsche überhaupt im Blick steht und wie es im Blick steht. Dies läßt sich vollständig nur durch eine sorgfältige Einzelauslegung jedes Stückes ausmachen, was allerdings nicht in diese Vorlesung gehört. Um jedoch die leitende Blickrichtung Nietzsches nachvollziehen zu können und damit denjenigen inneren Hauptzusammenhang der Fragen gegenwärtig zu haben, aus dem her Nietzsche in diesen einzelnen Stücken spricht, wählen wir den Weg einer zusammenfassenden Darstellung. Auch diese unterliegt dem Bedenken der Willkür; denn sie ist von *uns* entworfen, und die Frage bleibt, aus welchem Vorblick und aus welcher Weite der Fragestellung unser Entwurf entspringt. Sein wesentlicher Gehalt sei in zehn Punkten herausgehoben und deren Zusammengehörigkeit verdeutlicht.

1. *Was steht im Blick?* Antwort: *Die Welt in ihrem Gesamtcharakter*. Was gehört dazu? Das Ganze des Leblosen und des Lebendigen, wobei das Lebendige nicht nur Pflanze und Tier, sondern auch den Menschen umfaßt. Lebloses und Lebendiges werden nicht wie zwei Bezirke nebeneinandergeschoben oder aufeinandergeschichtet, sie sind in einem verschlungenen Werdenszusammenhang vorgestellt. Ist dessen Einheit das »Lebende« oder das »Leblose«? Nietzsche schreibt:

»Unsere ganze Welt ist die *Asche* unzähliger *lebender*

Wesen: und wenn das Lebendige auch noch so wenig im Vergleich zum Ganzen ist, so ist *alles* schon einmal in Leben umgesetzt gewesen und so geht es fort.« (XII, n. 112)

Dem scheint ein Gedanke entgegenzustehen, der in der »Fröhlichen Wissenschaft« (n. 109) ausgesprochen ist:

»Hüten wir uns, zu sagen, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Toten, und eine sehr seltene Art.«

Darin liegt der Hinweis, daß das Lebende der Menge nach gering und dem Vorkommen nach selten ist im Vergleich zum Ganzen. Doch dieses Geringe und Seltene bleibt immer der Feuerbrand für das Viele der Asche. Demgemäß wäre zu sagen, das Tote sei eine Art des Lebenden und keineswegs umgekehrt. Gleichwohl gilt auch dieses, weil das Tote aus dem Lebendigen kommt und in seiner Überzahl wieder das Lebendige bedingt. Lebendiges ist dann nur eine Art der Verwandlung und schaffenden Kraft des Lebens und das Tote ein Zwischenzustand. Allerdings trifft eine solche Auslegung Nietzsches Denken um diese Zeit nicht vollständig. Außerdem bleibt ein Widerspruch zwischen den zwei Gedanken zurück, die formelhaft so lauten: Das Tote ist die Asche unzähliger lebender Wesen – und: Das Leben ist nur eine Art des Toten. Einmal bestimmt das Lebende die Herkunft des Toten und dann das Tote die Art des Lebenden. Einmal hat das Tote den Vorrang, dann wieder ist es dem Lebenden nachgestellt.

Vielleicht sind hier zwei verschiedene Hinsichten auf das Tote im Spiel. Steht es so, dann fällt schon die Möglichkeit eines Widerspruches dahin. Wird das Tote genommen hinsichtlich seiner Erkennbarkeit, und wird Erkennen gefaßt als Festgreifen des Beständigen, Eindeutigen und Unzweideutigen, dann hat das Tote als Gegenstand der Erkenntnis den

Vorrang, und das Lebendige ist als das Zwei- und Mehrdeutige nur eine Art und Abart des Toten. Wird dagegen das Tote selbst hinsichtlich seiner Herkunft gedacht, dann ist es nur die Asche des Lebendigen. Daß dieses der Häufigkeit und Verteilung nach hinter dem Toten zurücksteht, spricht nicht dagegen, daß es dessen Ursprung ist, wenn anders es zum Wesen des Höheren gehört, das Seltene und Seltenere zu bleiben. Aus all dem ersehen wir das eine Entscheidende, daß mit einer Abgrenzung des Leblosen gegen das Lebende nach einer einzigen Hinsicht der Sachverhalt noch nicht getroffen wird, daß die Welt rätselhafter ist, als unser rechnender Verstand das wahrhaben möchte (vgl. über den Vorrang des Toten: XII, n. 495 ff., bes. n. 497).

2. Welches ist der *durchgängige Charakter* der Welt? Antwort: »*Kraft*«. Was ist Kraft? Niemand wird sich vermessen, geradehin und endgültig zu sagen, was »Kraft« sei. Nur dies können und müssen wir hier sogleich anmerken, daß Nietzsche »Kraft« nicht im Sinne der Physik begreift und begreifen kann; denn der Kraftbegriff der Physik, mag sie rein mechanistisch denken oder dynamisch, ist immer nur der Begriff einer Maßbezeichnung innerhalb der Rechnung; die Physik kann so, wie sie die Natur in den Ansatz für das Vorstellen bringt, als Physik überhaupt nie Kraft als Kraft denken. Physik stellt immer nur Kraftbeziehungen, und zwar in der Hinsicht der Größe ihres raumzeitlichen Erscheinens in den Ansatz. In dem Augenblick, wo sie die Natur in den Bereich des »Experimentes« bringt, ist die rechnerische, technische Beziehung im weiteren Sinne zwischen bloßen Kraftgrößen und Kraftwirkungen im voraus mitgesetzt, mit der Rechnung aber die Rationalität. Eine Physik, die technisch nutzbar sein soll und zugleich irrational sein möchte, ist ein Widersinn. Was Nietzsche mit »Kraft« bezeichnet und meint, ist nicht das, was die Physik so nennt. Wollte man seine Aus-

legung des Seienden »dynamisch« nennen, weil Kraft griechisch δύναμις heißt, dann müßte man freilich auch sagen, was dieses Wort bedeutet; jedenfalls meint es nicht das »Dynamische«, das man dem »Statischen« entgegensetzt, welche Unterscheidung einer Denkweise entstammt, die im Grunde mechanistisch bleibt. »Dynamik« und »Statik« sind nicht zufällig die Namen für physikalisch-technische Denkbereiche. Wer die Vorstellungsweise dieser Bezirke auf das Seiende im Ganzen überträgt, bringt nur eine maßlose Verwirrung in das Denken. Weil Nietzsche in seinem geistigen Grundwillen überall sicher war, im Sagen und Gestalten freilich notwendig im Zeitgenössischen haften blieb, bedarf es, um seinen Gedanken zu folgen, einer Strenge des Denkens, hinter der die Exaktheit der mathematischen Naturwissenschaften nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach zurückbleibt. Was Nietzsche Kraft nennt, klärt sich ihm in den nächsten Jahren als »Wille zur Macht«.

3. *Ist Kraft begrenzt oder grenzenlos? Sie ist begrenzt.* Warum? Der Grund ergibt sich für Nietzsche aus dem Wesen der Kraft. Die Kraft ist ihrem Wesen nach endlich. Angenommen, die Kraft sei »unendlich *wachsend*« (n. 93), woher soll sie sich »ernähren«? Weil Kraft stets abgibt, ohne dabei zu verschwinden, muß sie sich immer mit Überschuß ernähren. Wo soll die Quelle dieses Überschusses sein?

> »Wir bestehen darauf, daß die Welt, als eine Kraft, nicht unbegrenzt gedacht werden darf – wir verbieten uns den Begriff einer unendlichen Kraft, als mit dem Begriff ›Kraft‹ unverträglich.« (n. 94)

Also gebietet sich Nietzsche einfach den Begriff von der wesenhaften Endlichkeit der Kraft als solcher? Er nennt diesen Satz auch (XII, 94: »Der Wille zur Macht«, n. 1065) einen »Glauben«. Worauf gründet dieser »Glaube« an die wesentliche Endlichkeit der Kraft? Nietzsche sagt: Die Un-

endlichkeit ist »mit dem Begriff ›Kraft‹ unverträglich«. Das bedeutet: »Kraft« ist ihrem Wesen nach etwas in sich Festes und Bestimmtes, also notwendig und von sich her begrenzt. »Etwas *Un*-festes von Kraft, etwas Undulatorisches ist *uns ganz undenkbar*.« (n. 104) Mithin ist der Satz von der wesentlichen Endlichkeit der Kraft kein blinder »Glauben« im Sinne einer grundlosen Annahme, sondern ein Für-wahr-halten auf Grund der Wahrheit des Wissens von dem rechten Begriff der Kraft, d. h. auf Grund ihrer Denkbarkeit. Doch von welcher Art das Denken des Wesensbegriffes ist, sagt und fragt Nietzsche nicht, auch nicht, ob überhaupt und wie das Denken und die Denkbarkeit als der Gerichtshof für das Wesen des Seienden auftreten kann. Aber vielleicht braucht er so etwas nicht zu fragen, weil die ganze Philosophie vor ihm dergleichen auch nie gefragt hat. Das ist freilich mehr eine Entschuldigung als eine Rechtfertigung. Doch fürs erste handelt es sich darum, daß wir Nietzsches Gedanken treffen.

4. Was ergibt sich als innere Folge der wesenhaften Endlichkeit der Kraft? Weil das Wesen der Welt Kraft, diese jedoch wesenhaft endlich ist, bleibt *das Weltganze selbst endlich*, und zwar im Sinne einer festen, aus dem Seienden als solchem kommenden Begrenzung. Die Endlichkeit der Welt beruht nicht darauf, daß sie sich an einem Anderen, was sie selbst nicht ist, stößt und daran eine Schranke findet, die Endlichkeit kommt aus der Welt selbst. Die Weltkraft erleidet keine Verminderung und Vergrößerung:

> »Das Maß der All-Kraft ist *bestimmt*, nichts ›Unendliches‹: hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs!« (n. 90)

5. Folgt aus der Endlichkeit des Seienden im Ganzen nicht die Beschränktheit seiner Dauerfähigkeit und Dauer? Das Fehlen einer Verminderung und Vermehrung der All-Kraft

bedeutet »keinen Stillstand« (n. 100), sondern ein ständiges »Werden«; es gibt kein Gleichgewicht der Kraft.

> »Wäre ein Gleichgewicht der Kraft irgendwann einmal erreicht worden, so dauerte es noch: also ist es nie eingetreten.« (n. 103)

»Werden« müssen wir hier ganz allgemein fassen im Sinne der Wandlung oder – noch vorsichtiger – des Wechsels; in dieser Bedeutung ist auch das Vergehen ein Werden; Werden besagt hier nicht Entstehung oder gar Entwicklung und Fortschritt.

6. Aus der Endlichkeit der Welt ergibt sich notwendig ihre Übersehbarkeit. In Wirklichkeit ist für uns jedoch das Seiende im Ganzen unübersehbar, also »unendlich«. Wie bestimmt Nietzsche dieses Verhältnis von wesenhafter Endlichkeit und solcher Unendlichkeit? Auf die Antwort, die uns Nietzsche auf diese Frage gibt, müssen wir um so schärfer achten, als Nietzsche öfters in einer mehr lockeren Ausdrucksweise von der »unendlichen« Welt spricht und damit seinen Grund-satz von der wesenhaften Endlichkeit der Welt zu verleugnen scheint. Weil die Welt ein ständiges Werden, obzwar als Kraftganzes in sich endlich ist, gibt es doch und gerade »unendliche« Wirkungen. Diese Unendlichkeit der Wirkungen und Erscheinungen widerstreitet nicht der wesenhaften Endlichkeit des Seienden. Unendlich besagt hier nämlich so viel wie endlos im Sinne von »unermeßlich«, d. h. praktisch nicht abzählbar.

> »die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwickelungen dieser Kraft [ist] zwar ungeheuer groß und praktisch *›unermeßlich‹*, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich.« (n. 90)

Wenn Nietzsche daher an anderer Stelle (n. 97) die Möglichkeit einer »*Unzähligkeit* der Zustände« zurückweist, also die Zähligkeit behauptet, so heißt das: die bestimmte Weltkraft

»hat nur eine ›Zahl‹ von möglichen Eigenschaften« (n. 92). Mit der Unmöglichkeit dieser Unzähligkeit ist die wirkliche (praktische) Unabzählbarkeit sehr wohl vereinbar.

7. Wo ist diese Allkraft als endliche Welt? In welchem Raum? Ist sie überhaupt im Raum? Was ist der Raum? Die Annahme eines »unendlichen Raumes« ist nach Nietzsche »falsch« (n. 97). Der Raum ist begrenzt und als dieser begrenzte ist er nur eine »subjektive Form«, ebenso wie die Vorstellung von »Materie« (n. 98).

> »Raum ist erst durch die Annahme *leeren Raumes* entstanden. Den gibt es nicht. Alles ist Kraft.« (n. 98)

Raum ist daher ein imaginäres, eingebildetes Gebilde und als dieses eine Bildung der Kraft und der Kraftverhältnisse *selbst*. Welche Kräfte und Kraftverhältnisse eine Raumbildung, d. h. das Sich-bilden einer Raumvorstellung, vollziehen und wie das geschieht, sagt Nietzsche nicht. Der Satz: »Raum ist erst durch die Annahme *leeren Raumes* entstanden«, klingt fragwürdig, denn in der Vorstellung »leerer Raum« ist Raum schon vorgestellt und kann füglich nicht daraus erst entstehen; dennoch ist Nietzsche mit dieser Bemerkung einem wesentlichen, aber von ihm nicht durchdachten und bewältigten Zusammenhang auf der Spur. Das ist die Grunderscheinung der »Leere«, die freilich nicht nur und nicht notwendig mit dem Raum zu tun hat, auch nicht mit der Zeit, sofern diese nach dem überlieferten Begriff gedacht wird. Dagegen könnte das Wesen des Seins die »Leere« einschließen. Dies sei nur angedeutet, um zu zeigen, daß Nietzsches Bemerkung über die Entstehung des Raumes trotz des unmittelbaren Widersinns einen Sinn haben kann, gesetzt, daß der Raum aus dem Wesen von Welt ent-steht.

8. Wie verhält es sich mit der Zeit, die man gewöhnlich mit dem Raum zusammen nennt? Die *Zeit* ist im Unterschied zum eingebildeten Charakter des Raumes *wirklich;* sie ist

zugleich im Unterschied zum begrenzten Charakter des Raumes unbegrenzt, unendlich.

»Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich, das heißt, die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig« (n. 90).

In n. 103 spricht Nietzsche vom »Verlaufe unendlicher Zeit«. Wir kennen auch schon das in n. 114 genannte Bild von der »ewigen Sanduhr des Daseins«. Um die Zeit der Entstehung dieser Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre sagt Nietzsche einmal ausdrücklich:

»Dem wirklichen Verlauf der Dinge muß auch eine *wirkliche* Zeit entsprechen« (XII, n. 59).

Diese wirkliche unendliche Zeit faßt er als »Ewigkeit«. Nietzsches Besinnungen über den Raum und die Zeit sind im Ganzen gesehen sehr dürftig und die wenigen Gedanken über die Zeit, die kaum über das Überlieferte hinauskommen, sprunghaft: der untrüglichste Beweis dafür, daß ihm die Frage nach der Zeit für die Entfaltung der metaphysischen Leitfrage und damit diese selbst in ihrem tieferen Ursprung verschlossen blieben. In der früheren, sehr wichtigen Abhandlung »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« (Sommer 1873) schreibt Nietzsche noch ganz im Sinne Schopenhauers:

Die Zeit- und Raumvorstellungen »produzieren wir in uns und aus uns mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt« (X, 202).

Auch die Zeit ist subjektiv vorgestellt und sogar »als Eigenschaft des Raumes« bestimmt (»Der Wille zur Macht«, n. 862).

9. Alle diese mehr nur aneinandergereihten Kennzeichnungen der Welt: Kraft, Endlichkeit, ständiges Werden, Unzähligkeit der Erscheinungen, Begrenztheit des Raumes, Unendlichkeit der Zeit müssen nun zusammen- und zurückge-

dacht werden auf die Hauptbestimmung, mit der Nietzsche den »Gesamtcharakter der Welt« bestimmt. Mit ihr gewinnen wir den Boden für die abschließende Auslegung der Welt, die in der folgenden Nummer 10 festgehalten sein soll. Wir beziehen uns dabei auf einen Satz Nietzsches, der sich in dem wichtigen (ungefähr gleichzeitigen) Stück n. 109 der »Fröhlichen Wissenschaft« findet:

»Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos«.

Diese Grundvorstellung vom Seienden im Ganzen als Chaos, die für Nietzsche schon *vor* der Wiederkunftslehre leitend war, hat eine zweifache Bedeutung: einmal soll damit die Leitvorstellung des ständig Werdenden festgehalten werden im Sinne der gewöhnlichen Vorstellung vom πάντα ῥεῖ, dem ewigen Fortfließen der Dinge, eine Vorstellung, die auch Nietzsche mit der geläufigen Überlieferung fälschlicherweise für eine solche Heraklits hielt; wir nennen sie richtiger pseudo-heraklitisch. Zum andern soll aber mit der Leitvorstellung »Chaos« das ständig Werdende bei sich selbst belassen und nicht als ein Vieles aus dem »Einen« erst noch abgeleitet werden, mag dieses Eine nun als Schöpfer oder Baumeister, als Geist oder als ein Grundstoff vorgestellt sein. »Chaos« ist darnach der Name für diejenige Vorstellung vom Seienden im Ganzen, dergemäß dieses als notwendiges Werden mit einer Mannigfaltigkeit angesetzt wird, so zwar, daß »Einheit« und »Form« ursprünglich ausgeschlossen bleiben. Das Ausschließen scheint zunächst die Hauptbestimmung der Chaos-Vorstellung zu sein, sofern es sich auf alles erstrecken soll, was irgendwie ein Hineintragen menschlicher Art in das Weltganze bei sich führt.

So sehr Nietzsche seinen Chaosbegriff gegen die Vorstellung einer nur beliebig hingenommenen, zufälligen Wirrnis und eines allgemeinen Weltbreies abhebt, so wenig

löst er sich aus der überlieferten Bedeutung von Chaos, die das Ordnungslose und Gesetzlose meint. Hier ist bereits, und zwar gleichlaufend mit anderen wesentlichen Leitbegriffen, die Leiterfahrung verdeckt. Chaos, χάος, χαίνω bedeutet das Gähnen, Gähnende, Auseinanderklaffende. Wir begreifen χάος im engsten Zusammenhang mit einer ursprünglichen Auslegung des Wesens der ἀλήθεια als den sich öffnenden Abgrund (vgl. Hesiod, »Theogonie«). Die Vorstellung des Weltganzen als »Chaos« soll für Nietzsche die Abwehr einer »Vermenschung« des Seienden im Ganzen leisten. Vermenschung ist sowohl die moralische Erklärung der Welt aus dem Entschluß eines Schöpfers, als auch die dazugehörige technische aus der Tätigkeit eines großen Handwerkers (Demiurgen). Vermenschung ist aber auch alles Hineintragen von Ordnung, Gliederung, Schönheit, Weisheit in die »Welt«. Dies alles sind »ästhetische Menschlichkeiten«. Vermenschung ist es auch, wenn wir dem Seienden »Vernunft« zuschreiben und sagen, daß es in der Welt vernünftig zugehe, bis zu jenem Satz Hegels, der freilich noch mehr besagt, als der gemeine Verstand herausliest: *»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«* (Vorrede zu »Grundlinien der Philosophie des Rechts«) Aber auch, wenn wir die Unvernunft als Weltprinzip ansetzen, ist dies eine Vermenschung. Ebensowenig liegt im Seienden ein Selbsterhaltungstrieb.

> »Dem Sein [gemeint ist das Seiende im Ganzen] ›Selbsterhaltungsgefühl‹ zuschreiben! Wahnsinn! Den Atomen ›Streben von Lust und Unlust!‹« (XII, n. 101)

Auch die Vorstellung, das Seiende laufe nach »Gesetzen« ab, ist eine moralisch-juristische Denkweise, daher gleichfalls Vermenschung. Im Seienden gibt es auch keine »Ziele« und »Zwecke« und »Absichten«, und wenn es keine Zwecke gibt, ist auch das Zwecklose, der »Zufall« ausgeschlossen.

»Hüten wir uns zu glauben, daß das All eine Tendenz habe, gewisse *Formen* zu erreichen, daß es schöner, vollkommener, komplizierter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, häßlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik gibt es nichts Unvollkommenes.« (XII, 111)

Schließlich ist die Vorstellung des Gesamt-Charakters der Welt als eines »Organismus« unmöglich; nicht nur, weil er als ein Sondergebilde für das Ganze stehen soll, nicht nur, weil der Organismus nach menschlichen Vorstellungen vom Menschen ausgelegt ist, sondern weil vor allem ein Organismus immer und notwendig etwas braucht, was er nicht selbst, was außerhalb seiner ist und was ihn trägt und nährt. Was aber soll außerhalb des Weltganzen, dies als »Organismus« gemeint, noch sein?

»Die Annahme, das All sei ein Organismus, widerstreitet dem *Wesen des Organischen*.« (XII, n. 93; »Die fröhliche Wissenschaft«, n. 109)

Wie wesentlich die Abwehr dieser Vermenschungen aus dem Entwurf des Seienden im Ganzen für Nietzsche ist, wie einzig vorwaltend also die Leitvorstellung von der Welt als Chaos für ihn bleibt, das verrät sich am deutlichsten durch die auch in den Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre immer wiederkehrende Wendung: »Hüten wir uns«, nämlich uns selbst, irgendeine beliebige Vorstellung von uns, ein Vermögen von uns in das Seiende hineinzulegen. Das wichtige Stück der »Fröhlichen Wissenschaft«, aus dem der angeführte Satz über den Gesamt-Charakter der Welt als Chaos genommen ist, trägt sogar eigens die Überschrift: »Hüten wir uns!« (»Die fröhliche Wissenschaft«, n. 109) Sofern diese Vermenschungen meist zugleich Vorstellungen betreffen, mit denen der Weltgrund im Sinne des moralischen Schöpfergottes vorgestellt ist, ist die Vermenschung eine entspre-

chende Vergöttlichung, und die Vorstellungen von einer Weisheit im Weltlauf, von einer »Vorsehung« im wirklichen Geschehen sind nur »*Schatten*«, die die christliche Weltauslegung auch dann noch im Seienden und seiner Auffassung zurückläßt, wenn der wirkliche Glaube geschwunden ist. Umgekehrt muß dann die Entmenschung des Seienden, das Freihalten des von sich aus Aufgehenden, der φύσις, natura, »Natur«, von jeder menschlichen Art zu einer Entgöttlichung des Seienden werden. Mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang schließt deshalb n. 109 der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft«:

> »Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu *vernatürlichen!*«

Aber zugleich heißt es:

> »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen —« (»Der Wille zur Macht«, n. 614; Vgl. auch n. 616).

Doch würden wir einem großen Irrtum verfallen, wollten wir diese Leitvorstellung Nietzsches von der Welt als Chaos mit billigen Schlagworten wie »Naturalismus« und »Materialismus« belegen oder sie auf Grund dieser Benennungen schon gar für erledigt halten. »Die Materie« (d. h. die Zurückführung von allem auf »Stoff«) ist ein eben solcher Irrtum wie »der Gott der Eleaten« (d. h. die Zurückführung auf ein Nichtstoffliches). Grundsätzlich ist zu Nietzsches Chaosvorstellung zu sagen: Nur ein sehr kurzatmiges Denken wird aus dem Willen zur Entgöttlichung des Seienden den Willen zur Gottlosigkeit herauslesen, wogegen das wahrhaft metaphysische Denken in der äußersten Entgöttlichung, die sich keinen Schlupfwinkel mehr gestattet und sich nicht selbst

vernebelt, einen Weg ahnt, auf dem allein, wenn überhaupt noch einmal in der Geschichte des Menschen, die Götter begegnen.

Wir wollen indes hier schon beachten, daß Nietzsche um die Zeit, da der Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen heraufkommt, am entschiedensten die denkerische Entmenschung und Entgöttlichung des Seienden im Ganzen anstrebt. Dieses Streben ist nicht ein Nachklang, wie man meinen könnte, seiner jetzt abklingenden »positivistischen Periode«, es hat seinen eigenen und tieferen Ursprung. Nur darum ist es möglich, daß Nietzsche alsbald aus diesem Streben in den scheinbar damit unvereinbaren Gegensatz getrieben wird, indem er in der Lehre vom Willen zur Macht die höchste Vermenschlichung des Seienden fordert.

Das Wort »Chaos« nennt in Nietzsches Bedeutungsgebrauch eine abwehrende Vorstellung, der zufolge vom Seienden im Ganzen nichts ausgesagt werden kann. Das Weltganze wird so zum grundsätzlich Unansprechbaren und Unsagbaren — ein ἄρρητον. Was Nietzsche hier in bezug auf das Weltganze betreibt, ist eine Art »negativer Theologie«, die das Absolute auch dadurch möglichst rein zu fassen sucht, daß sie alle »relativen«, d. h. auf den Menschen bezüglichen Bestimmungen fernhält. Nur ist Nietzsches Bestimmung des Weltganzen eine negative Theologie ohne den christlichen Gott.

In einem solchen Abwehrverfahren liegt das Gegenteil einer Verzweiflung am Erkennen und einer bloßen Sucht zur Verneinung und Zerstörung. Es taucht daher in jedem großen Denken immer wieder in verschiedenen Gestalten auf. Es kann auch nicht unmittelbar widerlegt werden, wenn es nur seinen Stil durchhält und nicht die von ihm selbst sich gesetzten Schranken überspringt.

Wie steht es in unserem Fall?

Wir haben in acht Punkten eine Reihe von Bestimmungen

über das Weltganze im Sinne Nietzsches herausgestellt und sie im 9. Punkt auf die Hauptbestimmung zurückgenommen: »Der Gesamtcharakter der Welt ist ... in alle Ewigkeit Chaos.« Müssen wir den Satz jetzt nicht auch in der Bedeutung nehmen, daß wir die vorher gegebenen Bestimmungen eigentlich nur widerrufen können und lediglich sagen dürfen: Chaos? Oder liegen jene Bestimmungen im Begriff »Chaos«, so daß sie mit diesem Begriff und seiner Zuweisung zum Weltganzen als dessen einziger Bestimmung gerettet sind? Oder bringen nicht umgekehrt die zum Wesen des Chaos gehörigen Bestimmungen und Bezüge (Kraft, Endlichkeit, Endlosigkeit, Werden, Raum, Zeit) als Vermenschungen auch den Begriff »Chaos« zu Fall? Dann dürfen wir überhaupt keine Bestimmung setzen und nur noch »Nichts« sagen. Oder ist »das Nichts« vielleicht die menschlichste aller Vermenschungen? Bis zu diesem Ende müssen wir hinfragen, um der Einzigartigkeit der vorliegenden Aufgabe, nämlich einer Bestimmung des Seienden im Ganzen ansichtig zu werden.

Zunächst bleibt zu erinnern, daß Nietzsche das Weltganze nicht nur als Chaos bestimmt, sondern daß er dem Chaos selbst einen *durchgängigen Charakter* zuspricht, und das ist *»die Notwendigkeit«*. Er sagt ausdrücklich (»Die fröhliche Wissenschaft«, n. 109): »Der Gesamt-Charakter der Welt ist ... Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung«. Das anfang- und endlose, d. h. hier ewige Werden der begrenzten Welt ist zwar ohne Ordnung im Sinne einer irgendwoher beabsichtigten Regelung, aber gleichwohl nicht ohne Notwendigkeit. Wir wissen, daß dieser Name von altersher im abendländischen Denken einen Charakter des Seienden nennt, und daß die Notwendigkeit als Grundcharakter des Seienden die verschiedensten Auslegungen erfahren hat: μοῖρα, fatum, Schicksal, Prädestination, dialektischer Prozeß.

10. Mit dem Satz: *Das Weltchaos ist in sich Notwendigkeit*, gewinnen wir den Abschluß der Reihe, in der wir vorausnehmend das Weltganze kennzeichnen, dem als Grundcharakter seines Seins die ewige Wiederkunft des Gleichen zugesprochen werden soll.

Was ist mit der Zusammenstellung der 9 bzw. 10 Punkte erreicht? Wir wollten damit in die unzusammenhängenden Aufzeichnungen und Beweise Nietzsches zur Wiederkunftslehre eine innere Ordnung bringen. Doch in keinem Punkt war die Rede vom Wiederkunftsgedanken und vollends nicht von den Beweisen, die Nietzsche für diese Lehre aufgestellt hat. Dagegen haben wir uns eine solche Ordnung der ganzen Frage geschaffen, daß wir nun erst den Beweisen für die Wiederkunftslehre und damit dieser selbst nachgehen können. Inwiefern?

Wir haben einmal das Feld umschrieben, in das der Wiederkunftsgedanke gehört und das er als solcher betrifft: das Seiende im Ganzen ist feldmäßig umschrieben als die in sich verschlungene Einheit des Lebendigen und Leblosen. Zum andern haben wir in den Grundlinien gezeichnet, wie das Seiende im Ganzen als diese Einheit des Lebendigen und Leblosen in sich gefügt und gefaßt ist: seine Verfassung ist der Kraftcharakter und die damit gegebene Endlichkeit des Ganzen in eins mit der Unendlichkeit, will sagen: Unermeßlichkeit der »Wirkungserscheinungen«. Wir haben jetzt zu zeigen, und können das erst auf Grund des Voraufgeschickten, wie dem Seienden im Ganzen, das in seinem Feld und nach seiner Verfassung in der besagten Weise bestimmt ist, die ewige Wiederkunft des Gleichen zugesprochen, zugewiesen, *zubewiesen* wird. Jedenfalls ist dieses die einzige mögliche Ordnung, in der wir uns in klaren Schritten des Gesamten und Verschlungenen der Nietzscheschen Gedankengänge bemächtigen können; gesetzt nämlich, daß wir dies in der

Weise wollen, die durch die innere Gesetzlichkeit der Leitfrage der Philosophie, der Frage nach dem Seienden als solchem, vorgezeichnet ist.

Das Bedenken der »Vermenschung« des Seienden

Noch aber steht die ganze Betrachtung von Nietzsches Wiederkunftslehre, ja diese vor allem selbst unter einem Bedenken, das im eigenen Sinne Nietzsches alle weitere Bemühung um das Verständnis dieses Gedankens und der Beweise für ihn hinfällig machen möchte: dem Bedenken, daß auch in diesem Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen und gerade in ihm eine Vermenschung liegt, daß er ein Gedanke ist, auf den Nietzsches eigene ständige Warnung in erster Linie eine Anwendung verdient: »Hüten wir uns!«

Vom Anfang der Darstellung an und oft genug wurde betont, daß, *wenn* ein auf das Seiende im Ganzen bezogener Gedanke *zugleich* auf den ihn denkenden Menschen bezogen und sogar zuerst und ganz vom Menschen her gedacht werden müsse, dies vom Wiederkunftsgedanken gelte. Er wurde mit der Kennzeichnung »das größte Schwergewicht« eingeführt. Dieser wesentliche Bezug des Gedankens auf den ihn denkenden Menschen, die wesentliche Einbezogenheit des Denkenden in den Gedanken und sein Gedachtes, d. h. die »Vermenschung« des Gedankens und des in ihm vorgestellten Seienden im Ganzen – all dieses zeigt sich darin, daß die Ewigkeit und damit die Zeit der Wiederkehr und somit diese selbst nur begriffen werden können aus dem »Augenblick«.

Als »Augenblick« bestimmen wir jene Zeit, in der Zukunft und Vergangenheit sich vor den Kopf stoßen, in der sie entscheidungsmäßig vom Menschen selbst bewältigt und vollzogen werden, indem der Mensch in der Stelle dieses Zusam-

menstoßes steht, ja sie selbst *ist*. Die Zeitlichkeit der Zeit *der* Ewigkeit, die in der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken verlangt wird, ist die Zeitlichkeit, in der vor allem und, so weit wir wissen, allein der Mensch steht, indem er, dem Künftigen ent-schlossen, das Gewesene bewahrend, das Gegenwärtige gestaltet und erträgt. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, entsprungen und gegründet in solcher Zeitlichkeit, ist daher ein »menschlicher« Gedanke im höchsten und ausnehmenden Sinne. Auch er scheint deshalb dem Bedenken ausgesetzt zu sein, daß mit ihm eine entsprechend weitgehende Vermenschung des Seienden im Ganzen geschieht, also genau das, was Nietzsche mit allen Mitteln und auf allen Wegen vermeiden will.

Wie steht es mit diesem Bedenken der Vermenschung des Seienden durch den Wiederkunftsgedanken? Es leuchtet ein, daß wir die Antwort auf diese Frage erst geben können, wenn wir den Gedanken selbst in allen Hinsichten zu durchschauen und voll zu denken vermögen. Andererseits ist es an der Stelle unserer Betrachtung, an der wir halten, wo die Beweise für den Gedanken und damit dieser selbst in seiner Erwiesenheit und Wahrheit begriffen werden sollen, nötig, das Bedenken der Vermenschung, das alles hinfällig zu machen droht, zuvor grundsätzlich zur Sprache zu bringen.

Jede Auffassung des Seienden und zumal des Seienden im Ganzen ist schon als *Auffassung durch* den Menschen *auf* den Menschen bezogen, der Bezug kommt vom Menschen her. Jede Auslegung einer solchen Auffassung ist ein Auseinanderlegen der Weise, wie der Mensch sich in der Auffassung des Seienden zurechtfindet und zu ihr sich stellt. Die Auslegung ist somit ein Hineinlegen menschlicher Vorstellungen und Vorstellungsweisen in das Seiende. Sogar jedes bloße Ansprechen des Seienden, jedes Nennen des Seienden im Wort ist ein Belegen des Seienden mit einem menschlichen Gebilde,

ein Einfangen des Seienden in Menschliches, wenn anders das Wort und die Sprache im höchsten Sinne das Menschsein auszeichnen. Jede Vorstellung des Seienden im Ganzen, jede Weltauslegung ist daher unausweichlich Vermenschlichung.

Solche Überlegungen sind so einleuchtend, daß, wer sie auch nur im groben nachvollzogen hat, sehen muß, wie der Mensch mit all seinem Vorstellen, Anschauen und Bestimmen des Seienden immer in die Sackgasse seiner eigenen Menschlichkeit gedrängt wird. Dem Einfältigsten ist auf solche Weise einleuchtend zu machen, wie sehr alles menschliche Vorstellen immer nur aus irgendeiner Ecke dieser Sackgasse herkommt, mag die Weltvorstellung aus dem Denken eines einzelnen großen, maßgebenden Denkers kommen, mag sie der sich allmählich klärende Niederschlag der Vorstellungen von Gruppen, Zeitaltern, Völkern und Völkerfamilien sein. Hegel hat diesen Tatbestand durch einen schlagenden Hinweis auf unseren Sprachgebrauch verdeutlicht, der Anlaß gibt zu einem ganz und gar nicht oberflächlichen und verzwungenen Wortspiel.

All unser Vorstellen und Anschauen ist so, daß wir darin etwas, das Seiende, *meinen*. In jeder Meinung aber mache ich das Gemeinte zugleich und unausweichlich zum Meinigen. Alles Meinen, das scheinbar nur auf den Gegenstand selbst bezogen ist, wird zu einer Besitznahme und Hereinnahme des Gemeinten in das menschliche Ich. Meinen ist in sich zugleich: etwas vorstellen und das Vorgestellte zu dem Meinigen machen. Aber auch dort, wo nicht das vereinzelte »Ich« meint, wo scheinbar die Maßgeblichkeit des Denkens eines einzelnen Menschen nicht zur Geltung kommt, ist die Gefahr der Subjektivität nur scheinbar überwunden. Die Vermenschung des Seienden im Ganzen ist hier nicht geringer sondern größer, und zwar größer nicht nur dem Umfang

nach, sondern vor allem auch der Art nach, sofern niemand die Vermenschung auch nur ahnt, wodurch der zunächst unaufhebliche Schein erwächst, als sei eine Vermenschung nicht im Spiel. Wenn aber zur Weltauslegung unentrinnbar die Vermenschung gehört, dann ist auch jeder Versuch aussichtslos, diese Vermenschung entmenschen zu wollen; denn dieser Versuch der Entmenschung ist nur wieder ein Versuch des Menschen, also schließlich eine Vermenschung in der Potenz.

Diese Überlegungen sind, insbesondere für alle, die erstmals solchen und ähnlichen Gedankengängen begegnen, von einer schlagenden Überzeugungskraft. Sie bringen den Menschen, wenn er nicht sogleich vor solchen Gedanken ausweicht und sich durch eine Flucht in die »Praxis« des »Lebens« rettet, meist in eine Lage, wo nur zwei Möglichkeiten bestehen: entweder man zweifelt und verzweifelt an jeder Möglichkeit einer Wahrheit und nimmt alles nur noch als ein Spiel von Vorstellungen; oder man entscheidet sich glaubensmäßig für *eine* Weltauslegung nach dem Grundsatz, daß eine besser ist als keine, obwohl die eine auch nur eine ist, aber ihr Recht vielleicht aus dem Erfolg und Nutzen und dem Umfang der Verbreitung belegen kann.

Die wesentlichen Haltungen gegenüber der an sich für unüberwindbar gehaltenen Vermenschung sind demnach die beiden folgenden: Entweder findet man sich damit ab und bewegt sich in der scheinbaren Überlegenheit des Zweiflers an allem, der sich auf nichts einläßt und seine Ruhe haben will; oder man bringt sich dahin, daß man die Vermenschung vergißt und sie damit für beseitigt hält und auf diese Art seine Ruhe hat. Überall demnach, wo das Bedenken der Vermenschung als unüberwindliches vorgebracht wird, bleibt man jedesmal in einer Oberflächlichkeit stecken, so leicht diese Überlegungen bezüglich der Vermenschung sich auch

den Anschein geben, als seien sie im höchsten Grade tiefsinnig und vor allem »kritisch«. Welche Offenbarung war es vor zwei Jahrzehnten (1917) für die Menge derer, die mit dem wirklichen Denken und seiner reichen Geschichte unvertraut sind, als Spengler erstmals entdeckt zu haben glaubte, daß jedes Zeitalter und jede Kultur ihre eigene Weltanschauung haben! Gleichwohl war alles nur eine sehr geschickte und geistreiche Popularisierung von Gedanken und Fragen, die längst – und zuletzt von Nietzsche – tiefer gedacht, aber keineswegs bewältigt wurden und bis zur Stunde nicht bewältigt sind. Der Grund dafür ist ebenso einfach wie schwerwiegend und schwer zu durchdenken.

Bei all diesem *Für* die Vermenschung und *Wider* die Vermenschung glaubt man nämlich im voraus zu wissen, was der Mensch sei, von dem diese handgreifliche Vermenschung herkommt. Man vergißt, diejenige Frage zu stellen, die zuvor entschieden sein muß, wenn das Bedenken der Vermenschung ein Recht und wenn die Widerlegung dieses Bedenkens einen Sinn haben soll. Von Vermenschung zu reden, ohne entschieden, d. h. gefragt zu haben, wer der Mensch sei, ist in der Tat ein Gerede und bleibt dieses auch dann, wenn es zur Veranschaulichung die ganze Weltgeschichte und die ältesten Kulturen der Menschheit vorführt, die niemand nachzuprüfen vermag. Um also das Bedenken der Vermenschung, seine Bejahung gleich wie seine Zurückweisung, nicht oberflächlich und nur scheinbar zu erörtern, muß zuerst die Frage aufgenommen werden: Wer ist der Mensch? Geschickte Literaten haben sich denn auch, kaum daß diese Frage deutlicher wurde, sogleich ihrer bemächtigt. Aber die Frage steht für sie lediglich als Fragesatz auf dem Buchtitel; gefragt wird nicht; man hat seine dogmatische Antwort längst im sicheren Besitz. Dagegen ist nichts zu sagen; nur soll man nicht so tun, als würde man *fragen*. Denn so harm-

los und über Nacht zu erledigen ist diese Frage, wer der Mensch sei, nicht; diese Frage ist, wenn die Daseinsmöglichkeiten zum Fragen noch bestehen bleiben sollten, die künftige Aufgabe Europas in diesem und im künftigen Jahrhundert. Sie kann nur durch vorbildliche und maßgebliche Geschichtsgestaltung einzelner Völker im Wettkampf mit anderen ihre Antwort finden.

Doch wer anders stellt und beantwortet die Frage, wer der Mensch sei, als wieder nur der Mensch selbst? Gewiß; aber folgt daraus, daß die Bestimmung des Wesens des Menschen auch nur eine Vermenschung des Menschenwesens ist? Das mag sein; es ist sogar notwendig eine Vermenschung, nämlich in dem Sinne, daß die Wesensbestimmung des Menschen vom Menschen vollzogen wird. Aber die Frage bleibt, ob die Wesensbestimmung des Menschen diesen vermenschlicht oder entmenschlicht. Die Möglichkeit besteht, daß der Vollzug der Bestimmung des Wesens des Menschen immer und notwendig Sache des Menschen bleibt und insofern menschlich ist, daß aber die Bestimmung selbst, ihre Wahrheit, den Menschen über sich hinaushebt und somit *ent*menschlicht und damit auch dem *menschlichen* Vollzug der Wesensbestimmung des Menschen ein anderes Wesen zuspricht. Die Frage, wer der Mensch sei, muß erst als nötige Frage erfahren werden, und dazu muß die Not dieser Frage über den Menschen mit aller Macht und in jeder Gestalt hereinbrechen. Mit der Notwendigkeit dieser Frage ist es freilich nicht getan, wenn nicht vor allem gefragt wird, was dieser Frage erst die Möglichkeit verschafft: woher und von wo aus soll das Wesen des Menschen bestimmt werden?

Nun läßt sich das Wesen des Menschen dadurch bestimmen — wie man seit langem in den verschiedenen Spielarten dieser Meinung meint — daß man ihn beschreibt, wie man einen Frosch oder ein Kaninchen beschreibt und zergliedert; als ob

es sogleich feststünde, man könne durch das Verfahren der Biologie jemals wissen, was das Lebendige sei, indes die biologische Wissenschaft schon für den ersten Schritt voraussetzt und vorausnimmt, was für sie »Leben« heißen soll. Die vorausgenommene Meinung läßt man freilich hinter sich im Rücken, man scheut sich, zu ihr sich umzuwenden, nicht nur, weil man so viel mit den Fröschen und anderem Getier zu tun hat, sondern weil man Angst hat vor seiner Meinung, die Angst, es könnte die Wissenschaft plötzlich in die Brüche gehen, wenn man hinter sich blickt, wobei sich herausstellen könnte, daß die Voraussetzungen sehr *frag-würdiger* Art sind, und zwar in allen Wissenschaften ohne Ausnahme. Wie befreiend mag es nicht für »die« Wissenschaft sein, wenn ihr jetzt, und zwar aus notwendigen geschichtlich-politischen Gründen gesagt werden muß, das Volk und der Staat brauchen Ergebnisse und nutzbare Ergebnisse! Gut, sagt die Wissenschaft, aber wir brauchen Ruhe, und das versteht auch jedermann, und man hat glücklich seine Ruhe wieder; d. h. es kann jetzt in derselben philosophisch-metaphysischen Ahnungslosigkeit weitergehen, wie seit einem halben Jahrhundert. Die heutige »Wissenschaft« erlebt daher auch diese Befreiung sogleich in ihrer Weise; sie fühlt sich heute in ihrer Notwendigkeit und damit, wie sie irrtümlich meint, auch in ihrem Wesen so bestätigt wie nie zuvor.

Wer einmal vor Zeiten sich einfallen ließ zu sagen, die Wissenschaft könne ihr Wesen nur behaupten, indem sie es zurückgewinne aus einem ursprünglichen *Fragen*, der muß in einer solchen Lage sich ausnehmen wie ein Narr und Zerstörer »der« Wissenschaft; denn das Fragen nach den Gründen bringt doch innere Zermürbung, für welches Vorhaben der wirksame Name »*Nihilismus*« zu Gebote steht. Aber dieser Spuk ist vorbei, man hat seine Ruhe, und die Studenten, sagt man, wollen wieder arbeiten! Die allgemeine Spießbür-

gerei des Geistes kann von neuem beginnen. »Die Wissenschaft« ahnt nichts davon, daß ihre unmittelbare praktische Beanspruchung die philosophische Besinnung nicht nur ausschließt, daß vielmehr in diesem Augenblick der höchsten praktischen Nutzung der Wissenschaft die höchste Notwendigkeit heraufkommt zur *Besinnung* auf das, was nicht und niemals nach unmittelbarer Nutzbarkeit und Nutzbringung abgeschätzt werden kann, was aber die höchste Unruhe in das Dasein bringt, die Unruhe nicht als Störung und Verwirrung, sondern als Erweckung und Wachsein – gegenüber der Ruhe der philosophischen Schläfrigkeit, die der eigentliche Nihilismus ist. Aber zweifellos ist es, nach der Bequemlichkeit gerechnet, leichter, die Augen vor sich selbst zu schließen und der Schwere der Fragen auszuweichen, und sei es nur mit der Ausrede, man habe für solche Dinge keine Zeit.

Ein merkwürdiges Zeitalter des Menschen, in dem wir seit Jahrzehnten dahintreiben, eine Zeit, die für die Frage, wer der Mensch sei, keine Zeit mehr hat. Durch die wissenschaftliche Beschreibung des vorhandenen und vergangenen Menschen – sei sie biologisch oder historisch oder beides in der Vermischung durch »Anthropologien«, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten Mode wurden – läßt sich niemals wissen, wer der Mensch sei. Dieses Wissen kann auch nie durch einen Glauben kommen, dem von vornherein und notwendig alles »Wissen« »heidnisch« und eine Torheit ist. Dieses Wissen erwächst nur aus einer ursprünglichen Fragehaltung. Die Frage, wer der Mensch sei, muß dort einsetzen, von wo aus schon dem gröbsten Anschein nach die Vermenschung alles Seienden anhebt, beim bloßen Ansprechen und Nennen des Seienden durch den Menschen, bei der *Sprache*. Vielleicht ist es so, daß der Mensch das Seiende durch die Sprache ganz und gar nicht vermenscht, sondern daß um-

gekehrt der Mensch bisher das Wesen der Sprache selbst und damit sein eigenes Sein und dessen Wesensherkunft von Grund aus verkannt und mißdeutet hat. Mit der Frage nach dem Wesen der Sprache ist aber schon die Frage nach dem Seienden im Ganzen gestellt, wenn anders die Sprache nicht eine Ansammlung von Wörtern zur Bezeichnung einzelner bekannter Dinge ist, sondern *das ursprüngliche Aufklingen der Wahrheit einer Welt.*

Die Frage, wer der Mensch sei, muß schon in der Fragestellung den Menschen in und mit seinen Bezügen zum Seienden im Ganzen in den Ansatz bringen und das Seiende im Ganzen mit in die Frage stellen. Aber, so hörten wir, dieses Seiende im Ganzen wird doch erst durch den Menschen ausgelegt, und jetzt soll der Mensch selbst vom Seienden im Ganzen her ausgelegt werden. Hier dreht sich alles im Kreis. Allerdings. Die Frage ist, ob und wie es gelingt, mit diesem Kreis Ernst zu machen, statt fortgesetzt die Augen vor ihm zu schließen.

Nun zeigt sich bei der Weltauslegung im Sinne des Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen, daß über das Wesen der Ewigkeit als Mittag und Augenblick ein Bezug zum Menschen sich meldet, daß hierbei jener Kreis seine Rolle spielt, indem er verlangt, den Menschen von der Welt her und die Welt aus dem Menschen zu denken. Das würde besagen, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen zwar den höchsten Anschein der äußersten Vermenschung an sich trägt, daß er aber gleichwohl das Gegenteil einer solchen ist und sein will. Es würde ferner die Tatsache erklären, daß Nietzsche auf Grund des Willens zur Entmenschung der Weltauslegung in den Willen zur höchsten Vermenschung getrieben wird, daß mithin beides sich nicht ausschließt, sondern sich fordert.

Das würde aber heißen, daß Nietzsches Lehre von der ewi-

gen Wiederkunft nicht mit beliebigen Maßstäben zu messen ist, sondern nur aus ihrem eigenen Gesetz. Es würde verlangen, daß wir uns zuvor darauf besinnen, von welchem Beweisanspruch und welcher Beweiskraft die Nietzscheschen Beweise für die ewige Wiederkunftslehre denn überhaupt sind.

All das würde nicht nur so sein, es ist in der Tat so.

Das Bedenken der Vermenschung, so handgreiflich nahe es liegt und so grob es von jedermann leicht gehandhabt werden kann, bleibt hinfällig und grundlos, solange es sich nicht selbst in das Fragen der Frage zurückgestellt hat, wer der Mensch sei, der Frage, die nicht einmal gefragt, geschweige denn beanwortet werden kann ohne die Frage, was das Seiende im Ganzen sei. *Diese Frage schließt jedoch eine noch ursprünglichere in sich, die weder Nietzsche noch die Philosophie vor ihm jemals entfaltet haben oder entfalten konnten.*

Nietzsches Beweis der Wiederkunftslehre

Mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen bewegt sich Nietzsche in der Frage, was das Seiende im Ganzen sei. Nachdem wir dieses im Sinne Nietzsches feldmäßig und in seiner Verfassung gekennzeichnet haben, gilt es jetzt, die Beweise — unter Beiseitestellung des inzwischen selbst fragwürdig gewordenen Bedenkens der Vermenschung — zu verfolgen, mit denen Nietzsche dem Seienden im Ganzen die Bestimmung der ewigen Wiederkunft des Gleichen zuweist. An der Beweiskraft dieser Beweise hängt offenbar alles. Gewiß — an der Beweis*kraft*. Alle Beweiskraft bleibt indes unkräftig, solange nicht die Art und das Wesen der betreffenden Beweise begriffen ist. Diese aber und die jeweilige Beweismöglichkeit und Notwendigkeit bestimmen sich daraus,

welche Art von Wahrheit in Frage steht. Ein Beweis kann in sich vollkommen schlüssig, formallogisch fehlerlos sein und dennoch nichts beweisen, untriftig bleiben, weil er nicht in dem maßgebenden Wahrheitszusammenhang angreift und nicht in ihn eingreift. Ein Gottesbeweis z. B. kann mit allen Mitteln der strengsten formalen Logik aufgebaut sein, gleichwohl beweist er nichts, weil ein Gott, der sich seine Existenz erst beweisen lassen muß, am Ende ein sehr ungöttlicher Gott ist und das Beweisen seiner Existenz höchstens auf eine Blasphemie hinauskommt. Man kann, um ein anderes Beispiel zu nennen, versuchen — und das geschieht immer wieder —, den Grundsatz der Kausalität durch Erfahrung, experimentell zu beweisen. Ein solcher Beweis ist schlimmer als eine aus philosophischen Gründen oder Ungründen versuchte Leugnung der Gültigkeit des Grundsatzes, schlimmer, weil er alles Denken und Fragen von Grund aus durcheinanderbringt, insofern ein Grundsatz seinem Wesen nach niemals empirisch beweisbar ist. In jedem Falle schließt der Empiriker fälschlich aus der Nichtbeweisbarkeit: also ist der Grundsatz überhaupt nicht zu beweisen. Der Empiriker hält seine Beweise und seine Wahrheit für die einzig möglichen; alles, was ihm unzugänglich ist, gibt er für Aberglauben aus, mit dem »man nichts anfangen könne«; als ob nicht das Größte und Tiefste jenes ist, mit dem »wir« nie etwas »anfangen« können, es sei denn, daß wir uns davon durch solches Denken endgültig ausschließen. Beweis und Beweis ist nicht dasselbe.

Mit Bezug auf die »Beweise« Nietzsches für seine Wiederkunftslehre haben die bisherigen Darstellungen und Auslegungen seine eigenen Worte besonders eifrig befolgt: »Alle reden sie über mich — aber keiner denkt an mich.« Keiner denkt sich durch Nietzsches Gedanken hindurch. Dieses Hindurchdenken hat nun allerdings die recht beschwerliche

Eigentümlichkeit, daß es nie gelingt, wenn der Denkende sich nicht anstrengt, über den zu denkenden Gedanken zwar nicht hinweg-, aber hinauszudenken —, nur so hat das Hindurchdenken einen Auslauf und verfängt sich nicht in sich selbst.

Im Falle der Nietzscheschen Beweise für die ewige Wiederkunft des Gleichen war es nun besonders bequem, das Denken sogleich zu verabschieden, ohne sich dabei etwas zu vergeben. Man sagt: Nietzsche hat sich mit seinen Beweisen in die Physik verirrt, die er erstens nicht genügend versteht, die zum anderen nicht in die Philosophie gehört. Wir ganz Klugen wissen doch, daß man mit naturwissenschaftlichen Sätzen und Beweisgründen nicht Lehren der Philosophie beweisen kann. Aber, sagt man, wir wollen und müssen Nietzsche diese Abirrung in die Naturwissenschaft nachsehen, denn auch er hat damals um die Wende der 70er zu den 80er Jahren seine positivistische Zeit gehabt, wo jedermann, der etwas gelten wollte, besser oder schlechter als Häckel und seine Genossen, eine »naturwissenschaftliche Weltanschauung« vertrat. In jenen Jahrzehnten des »Liberalismus« kam erst die Idee von »Weltanschauung« auf; jede »Weltanschauung« ist in sich, *als solche* liberal! Also lassen wir diesen Seitensprung Nietzsches in die Naturwissenschaft als eine historische Merkwürdigkeit auf sich beruhen.

Daß bei einer solchen Haltung auf kein Durchdenken von Nietzsches »Gedanken der Gedanken« zu rechnen ist, leuchtet ein.

Neuerdings gibt es allerdings auch Versuche, die Beweise für diesen Gedanken zu durchdenken. Durch den Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen »Sein« und »Zeit« ist man stutzig geworden. Man fragt sich: Wenn Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen das Welt-

ganze, also das Seiende im Ganzen betrifft, wofür man auch grob genug sagt, »das Sein«, und wenn Ewigkeit und Wiederkehr als Durchbrechen von Vergangenheit und Zukunft mit der »Zeit« zusammenhängen sollten, dann hat es vielleicht mit Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen am Ende doch etwas auf sich, und wir dürfen nicht, wie bisher, seine Beweise als ein verunglücktes Vorhaben übergehen. So nimmt man die Beweise ernst. Man zeigt sogar mit mathematischem Aufwand, daß diese Beweise nicht so schlecht sind, von einigen »Fehlern« abgesehen. Nietzsche habe sogar einige Gedanken der heutigen Physik vorausgenommen; und was kann es für einen heutigen Menschen Größeres geben als seine Wissenschaft! Diese scheinbar sachlichere und bejahendere Stellung zu Nietzsches »Beweisen« ist nun aber gleich fragwürdig wie die gegenteilige; sie ist unsachlich, weil sie »die Sache«, um die es sich handelt, nicht trifft und nicht treffen kann. Denn sowohl die Ablehnung dieser Beweise wie auch die Zustimmung zu ihnen halten sich an die gemeinsame und gleiche Voraussetzung, daß es sich hier um »naturwissenschaftliche« Beweise handle. Diese Vormeinung ist der eigentliche Irrtum, der im voraus jedes Verständnis, weil jedes rechte Fragen, unmöglich macht.

Unumgänglich bleibt, den Boden, den Ansatz, die Richtung und den Bezirk von Nietzsches Gedanken hinreichend klarzulegen. Es gilt außerdem zu wissen, daß auch damit nur erst die dringlichste Vorarbeit geleistet ist; denn es könnte sein, daß die Gestalt, in der Nietzsche die Beweise anlegt und vorlegt, nur ein Vordergrund bleibt und daß dieser Vordergrund noch einmal über die eigentliche »metaphysische« Gedankenbewegung täuschen kann. Dazu kommt noch der äußere Umstand, daß Nietzsches Aufzeichnungen auch in sich nicht einheitlich geschlossen durchgebaut sind. Und den-

noch sind die Hauptgedanken klar, und sie kehren auch später immer wieder, nachdem Nietzsche seine »positivistische« Zeit, die ihn angeblich in die Naturwissenschaft abirren ließ, längst hinter sich gelassen hatte. Wir beschränken uns jetzt auf die Kennzeichnung der Hauptschritte des Gedankenganges.

Die ewige Wiederkunft des Gleichen soll als die Grundbestimmung des Weltganzen erwiesen werden. Wenn wir von uns aus vorgreifend die Art dieser Grundbestimmung des Seienden im Ganzen noch schärfer benennen und gegen andere abheben, dann ist zu sagen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen soll erwiesen werden als die *Weise, wie* das Seiende im Ganzen *ist*. Das kann nur so geschehen, daß gezeigt wird: die Weise, *wie* das Seiende im Ganzen *ist*, ergibt sich notwendig aus dem, was wir die Verfassung des Weltganzen nannten. Diese zeigt sich uns in den aufgeführten Bestimmungen. Somit werden wir auf diese zurückgreifen und nachsehen, ob und wie sie in ihrem Zusammenhang die Notwendigkeit der ewigen Wiederkunft des Gleichen erweisen.

Aus dem allgemeinen Charakter der Kraft ergibt sich die Endlichkeit (Geschlossenheit) der Welt und ihres Werdens. Gemäß dieser Endlichkeit des Werdens ist ein Fort- und Weglaufen des Weltgeschehens ins Endlose unmöglich. Also muß das Weltwerden in sich zurücklaufen.

Nun verläuft aber das Weltwerden in der nach rückwärts und vorwärts endlosen (unendlichen) Zeit als einer wirklichen. Das in solcher unendlichen Zeit verlaufende, endliche Werden müßte, wenn es einen Gleichgewichtszustand als Zustand des Ausgleichs und der Ruhe erreichen könnte, diesen längst erreicht haben; denn die der Zahl und Art nach endlichen Möglichkeiten des Seienden müssen sich in unendlicher Zeit notwendig erschöpfen und erschöpft haben. Da

kein solcher Gleichgewichtszustand als Stillstand besteht, ist er nie erreicht worden; d. h. hier: er kann überhaupt nicht bestehen. Das Weltwerden ist daher als endliches und zugleich in sich zurücklaufendes ein *ständiges* Werden, d. h. ewig. Da dieses Weltwerden jedoch als endliches Werden in unendlicher Zeit ständig geschieht, nach Erschöpfung seiner endlichen Möglichkeiten nicht aufhört, muß es seitdem sich schon wiederholt, ja unendlich oft wiederholt haben und als ständiges Werden künftig sich ebenso wiederholen. Da nun das Weltganze in seinen Werdensgestalten endlich, dabei aber für uns praktisch unermeßlich ist, sind auch die Möglichkeiten der Abwandlung seines Gesamtcharakters nur endlich, für uns aber jeweils im Anschein des Unendlichen, weil Unübersehbaren und somit stets Neuen. Und da der Wirkungszusammenhang zwischen den einzelnen, der Zahl nach endlichen Werdevorgängen ein geschlossener ist, muß jeder Werdevorgang im Rücklauf alles Vergangene nach sich ziehen, bzw., indem er vorauswirkt, zugleich vor sich her stoßen. Darin liegt: Jeder Werdevorgang muß sich selbst wiederbringen; er und jeder andere kehrt als der gleiche wieder. Die ewige Wiederkunft des Ganzen des Weltwerdens muß eine Wiederkehr des Gleichen sein.

Die Wiederkunft des Gleichen wäre nur dann unmöglich, wenn sie überhaupt vermieden werden könnte. Dies setzte voraus, daß das Weltganze sich die Wiederkehr des Gleichen verwehrte, und das schlösse in sich eine vorgreifende Absicht darauf und eine entsprechende Zielsetzung, nämlich die Ansetzung des Schlußzieles, die an sich auf Grund der Endlichkeit und Ständigkeit des Werdens in unendlicher Zeit unvermeidliche Wiederkehr des Gleichen nun doch irgendwie zu vermeiden. Die Voraussetzung einer solchen *Ziel*setzung aber ist *gegen* die Grundverfassung des Weltganzen als eines Chaos der Notwendigkeit. Also bleibt nur das, was sich als

notwendig schon ergab: der Werde-, d.h. hier zugleich der Seinscharakter des Weltganzen als des ewigen Chaos der Notwendigkeit ist die ewige Wiederkunft des Gleichen.

Das angeblich naturwissenschaftliche Vorgehen im Beweisgang Philosophie und Wissenschaft

Wenn wir diesen Gedankengang nach rückwärts überblikken und fragen, wie der Satz von der ewigen Wiederkunft des Gleichen »bewiesen« werde, dann stellt sich uns dabei der Beweisgang so dar: Aus den Sätzen über die Verfassung des Weltganzen wird als notwendige Folge der Satz von der ewigen Wiederkunft des Gleichen geschlossen. Ohne daß wir jetzt schon auf die Frage eingehen, welche Art »Schlußfolgerung« dieser Beweis vollzieht, können wir eine Entscheidung treffen, die für alle weitere Besinnung, wenn auch nur in der Art einer grundsätzlichen Klärung, von Bedeutung bleibt.

Wir fragen: Ist dieser Beweisgang überhaupt ein »naturwissenschaftlicher«, ganz abgesehen von seiner Triftigkeit und »Güte«? Was ist daran »naturwissenschaftlich«? Antwort: schlechterdings nichts.

Wovon ist im Beweisgang selbst und in der vorausgeschickten Aufreihung der Bestimmungen des Weltwesens die Rede? Von Kraft, Endlichkeit, Endlosigkeit, Gleichheit, Wiederkehr, Werden, Raum, Zeit, Chaos, Notwendigkeit. All dies hat mit »Naturwissenschaft« nichts zu tun. Wollte man hier überhaupt die Naturwissenschaft in Betracht ziehen, dann wäre lediglich zu sagen, daß die Naturwissenschaft allerdings Bestimmungen wie Werden, Raum, Zeit, Gleichheit, Wiederkehr voraussetzt, und zwar notwendig voraussetzen muß, nämlich als solches, was ihrem Fragebereich und ihrer Beweisform ewig verschlossen bleibt.

Die Naturwissenschaft macht zwar notwendig von einer bestimmten Vorstellung von Kraft und Bewegung und Raum und Zeit Gebrauch, aber sie kann niemals sagen, was Kraft, Bewegung, Raum, Zeit sind, weil sie solches nicht *fragen* kann, solange sie Naturwissenschaft bleibt und nicht unversehens den Übertritt in die Philosophie vollzieht. Daß jeder Wissenschaft als solcher, d. h. als der Wissenschaft, die sie ist, ihre Grundbegriffe und das, was diese begreifen, unzugänglich bleiben, hängt damit zusammen, daß keine Wissenschaft je mit ihren eigenen wissenschaftlichen Mitteln etwas über sich aussagen kann. Was Mathematik sei, läßt sich niemals mathematisch ausmachen; was Philologie sei, läßt sich niemals philologisch erörtern; was Biologie sei, kann niemals biologisch gesagt werden. Was eine Wissenschaft sei, ist schon *als Frage* keine *wissenschaftliche* Frage mehr. In dem Augenblick, wo die Frage nach der Wissenschaft überhaupt, d. h. immer zugleich nach den bestimmten möglichen Wissenschaften gestellt wird, tritt der Fragende in einen neuen Bereich mit anderen Beweisansprüchen und Beweisformen, als die sind, die in den Wissenschaften für geläufig gelten. *Es ist der Bereich der Philosophie.* Sie ist den Wissenschaften nicht angeklebt und aufgestockt, sie liegt im innersten Bereich der Wissenschaft selbst verschlossen, so daß der Satz gilt: Eine bloße Wissenschaft ist nur so weit wissenschaftlich, d. h. über eine bloße Technik hinaus echtes Wissen, als sie philosophisch ist. Man kann von hier das Ausmaß des Widersinns und Unsinns abschätzen, der in einem Streben liegt, das die »Wissenschaften« angeblich erneuern und gleichzeitig die Philosophie abschaffen will.

Was heißt: eine Wissenschaft ist »philosophisch«? Es heißt nicht, daß sie ausdrücklich bei einer »Philosophie« Anleihen macht, auf sie sich beruft, auf sie verweist, ihren Sprachgebrauch mitmacht und ihre Begriffe verwendet. Es heißt

überhaupt nicht, daß »Philosophie« als Philosophie, das ist als ausgeformter Lehrbestand, als auf sich gestelltes Werk, der sichtbare Unterbau der Wissenschaft sein solle und sein könne. Grund der Wissenschaft muß vielmehr das sein, was die Philosophie und nur sie herausstellt und begründet: nämlich die wißbare Wahrheit des Seienden als solchen. Eine Wissenschaft ist philosophisch, heißt deshalb: sie stellt sich wissentlich und damit fragend in das Seiende als solches im Ganzen zurück und fragt nach der Wahrheit des Seienden; sie *bewegt* sich in den Grundstellungen zum Seienden und läßt diese in ihrer Arbeit wirksam werden; der Maßstab, wie weit das geschieht, liegt keineswegs in der Anzahl und Häufigkeit und Sichtbarkeit der philosophischen Begriffe und Namen, die in der wissenschaftlichen Abhandlung vorkommen, sondern in der Sicherheit, Klarheit und Ursprünglichkeit des Fragens und in der Tragkraft des *denkerischen* Willens, der nicht an Ergebnissen der Wissenschaft sich berauscht und beruhigt, sondern diese immer nur als Mittel und Durchgang begreift.

Eine Wissenschaft kann deshalb auf zwei Wegen philosophisch werden:

1. durch das einer Philosophie eigene Denken, derart, daß dessen *Bereich*, nicht seine Sätze und Formeln, eines Tages unmittelbar das wissenschaftliche Fragen anspricht und es schrittweise dazu bringt, den Gesichtskreis seiner gewachsenen Arbeit zu verlegen;
2. aus der inneren Fragekraft der Wissenschaft selbst, sofern sie aus einem ursprünglichen Zug zum Wissen in ihre eigenen Ursprünge zurückdenkt, so daß jeder Arbeitsschritt sich von da her bestimmt.

Darum ist zwischen philosophischem Denken und wissenschaftlichem Forschen ein tiefes Einverständnis möglich, ohne daß sie sich im geringsten äußerlich und einrichtungs-

mäßig berühren und wechselweise beschäftigen müßten. Zwischen einem Denker und einem Forscher kann trotz einer großen Ferne nach Arbeitsart und -bereich die klarste Zuversicht einer inneren befruchtenden Zusammengehörigkeit bestehen, eine Art des Miteinander*seins*, die wirksamer bleibt als die vielberufene äußerliche »Zusammenarbeit« eines Zweckverbandes.

Aus der große Fernen überbrückenden Klarheit des Einverständnisses erwachsen auch allein die stärksten schöpferischen Anstöße, weil hier die Freiheit und Andersheit und Einzigkeit des einzelnen in das ausbreitsame Spiel kommen und die eigentliche Fruchtbarkeit bewirken können.

Dagegen ist es eine alte und unumstößliche Erfahrung, daß mehr oder minder zweckhaft verabredete und eingerichtete Schulgemeinschaften und das aus Nutzungsrücksichten hervorgehende »Zusammenarbeiten« der Wissenschaften über kurz oder lang erstarren und wegen der zu großen wechselweisen Nähe, Bekanntheit und Gleichförmigkeit der Mitarbeiter sich selbst innerlich aushöhlen und veröden.

Wenn daher, wie es heute aus unserer Notlage her unumgänglich geworden ist, die ohnehin schon in die bloße Technik abgeglittenen Wissenschaften, Natur- *und* Geisteswissenschaften, einer so ungewöhnlichen Belastung und unmittelbaren Nutzung ausgesetzt werden, dann ist diese Belastung nur dann ohne Katastrophe zu überstehen, wenn zugleich die größten Gegengewichte im Innern der Wissenschaften aufgehängt, d. h. wenn diese von Grund aus philosophisch werden.

Gerade weil in diesem Maße Chemie und Physik gebraucht werden, deshalb ist die Philosophie nicht überflüssig, sondern noch nötiger – in einem tieferen Sinne der Not – als z. B. die Chemie selbst, weil diese, sich allein überlassen, sich selbst verbraucht; ob dieser Vorgang der möglichen Ver-

ödung zehn Jahre oder hundert Jahre Zeit beansprucht und erst dann für die gewöhnlichen Augen sichtbar wird, ist für das Wesentliche, *was es hier von Grund aus abzuwehren gilt*, ohne Bedeutung.

Nietzsche hat sich nicht in die Naturwissenschaft verirrt; die damalige Naturwissenschaft hat sich auf eine fragwürdige Weise in eine fragwürdige Philosophie verlaufen. Der Beweisgang für die Wiederkunftslehre untersteht daher an keiner Stelle dem Gerichtshof der Naturwissenschaft, selbst dann nicht, wenn naturwissenschaftliche »Tatsachen« gegen sein Ergebnis sprechen sollten; denn was sind »Tatsachen« der Naturwissenschaft und jeder Wissenschaft anderes als bestimmte Erscheinungen, ausgelegt nach ausdrücklichen oder verschwiegenen oder überhaupt ungekannten Grundsätzen einer Metaphysik, d. h. einer Lehre vom Seienden im Ganzen?

Um die naturwissenschaftliche Mißdeutung von Nietzsches Gedankengang fernzuhalten, ist es daher nicht einmal notwendig, auf den einfachen Tatbestand in Nietzsches Überlegungen hinzuweisen: daß er sie nirgends auf den Bezirk der physikalischen oder sonst einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis einschränkt. Vielmehr handelt er vom All des Seienden.

> »Es ist alles wiedergekommen: der Sirius und die Spinne und deine Gedanken in dieser Stunde und dieser dein Gedanke, daß alles wiederkommt.« (XII, 62)

Seit wann sind »Gedanken« und »Stunden« Gegenstände der Physik oder der Biologie?

Über den Beweisgang als Schlußfolgerung und über den Charakter des Gedankenganges als »Beweis« ist mit diesen Überlegungen noch nichts entschieden. Wir fragen jetzt, und zwar nur in der Absicht auf eine Klärung des Gedankens: Ist der Gedankengang überhaupt ein *Beweis* in dem geläufigen Sinn einer *Schlußfolgerung* innerhalb eines Sätzezusammenhanges? Werden Sätze über das Weltwesen angesetzt als Obersätze eines Schlusses, durch den aus jenen Sätzen der Satz von der ewigen Wiederkehr gefolgert wird?

Der Augenschein spricht dafür. Wir selbst haben den Beweisgang in dieser Weise angelegt: aus Sätzen über die Verfassung des Seienden im Ganzen wurde auf die Weise des Seins dieses Seienden geschlossen und so die Notwendigkeit der ewigen Wiederkunft des Gleichen für das Seiende im Ganzen gefolgert. Doch was gibt uns das Recht, aus dieser Form der Darstellung, die zudem noch durch bestimmte geschichtliche Umstände bedingt ist, ohne weiteres den Gehalt und die Art des philosophischen Gedankenganges zu entnehmen? Man möchte sagen: nach dem Anschein des Geschriebenen und Geredeten sind Sätze und Satzfolgen hier und dort, in wissenschaftlichen und philosophischen Schriften, dieselben; vielleicht ist nur der »Inhalt« anders, aber die »Logik«, auf die es ankommt, ist die gleiche. Oder ist auch die »Logik« der Philosophie eine ganz andere? Muß sie nicht völlig anders sein und das nicht nur, weil das Denken der Philosophie sich auf etwas bezieht, was inhaltlich nach irgendeiner Hinsicht vom Gegenstand der Wissenschaften verschieden ist? Die Wissenschaften handeln zum Beispiel von der Atomzertrümmerung, von der Vererbung, von der Preisbildung, von Friedrich dem Großen, über das Strafgesetzbuch, über Differentialgleichungen, über Sophokles' Antigone; entsprechend handelt die Philosophie

zum Beispiel über die ewige Wiederkehr; andere Sachen – andere Logik! Wenn es nur *so* stünde, dann wäre die Philosophie auch nur eine Wissenschaft neben anderen. Allein, jede Wissenschaft handelt immer nur von *einem* bestimmten Bereich des Seienden und von diesem je in *einer* bestimmten Hinsicht. Die Philosophie aber denkt das Seiende im Ganzen in der Hinsicht, darin jede andere notwendig und im voraus miteingeschlossen bleibt. Die »Logik« der Philosophie ist daher nicht nur »auch wieder anders«, sondern ganz anders. Für das Denken der Philosophie bedarf es einer völlig anderen Denkstellung und vor allem einer anderen Denkbereitschaft. Wir mögen noch so scharf auf die formale Logik in der Darstellung des Beweisganges achten und sie mit der üblichen identisch finden, wir denken dabei immer von außen und formal.

Um auf unsere Frage nach dem Charakter von Nietzsches Gedankenzug in den »Beweisen« für die Wiederkunftslehre zurückzulenken und sie zu wiederholen: Wird hier aus zuvor aufgestellten Sätzen über das Weltwesen schlußfolgernd der Satz von der ewigen Wiederkunft erschlossen? Wird nicht durch die Bestimmung des Weltganzen als eines im Gleichen wiederkehrenden das Weltwesen *als* ewiges Chaos der Notwendigkeit erst sichtbar? Wenn es so steht, dann ist der vermeintliche Beweis kein Beweis, der seine Kraft in der Geschlossenheit und Schlüssigkeit der Folgerungsschritte haben könnte. Was sich darstellungsmäßig als Beweis ausgibt, ist nur die Enthüllung der Setzungen, die im Entwurf des Seienden im Ganzen auf das Sein als ewig wiederkehrend im Gleichen mitgesetzt, und zwar notwendig mitgesetzt sind. Dann ist dieser Beweis nur der zergliedernde Hinweis auf den Zusammenhang des zugleich mit dem Entwurf Mitgesetzten – kurz: Entwurfs-*entfaltung*, aber niemals Entwurfs-errechnung und -begründung.

Treffen wir mit dieser Auslegung in den Kern des Nietzscheschen Gedankens als eines metaphysischen, dann wird erst recht alles fragwürdig. Die Ansetzung des Weltwesens im Grundcharakter der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist dann doch, wenn dieser Grundcharakter nicht aus dem Weltganzen her erschlossen, sondern diesem erst zu- und aufgesprochen wird, die reine Willkür, zugleich das Höchstmaß dessen, was Nietzsche vermeiden wollte, nämlich der Vermenschung des Seienden. Zeigte sich nicht die Herkunft des Wiederkunftsgedankens aus der Erfahrung des Augenblicks als der menschlichsten Stellung zur Zeit? Nietzsche trägt somit nicht nur eine menschliche Erfahrung in das Seiende im Ganzen hinein, er handelt zugleich, wenn er doch die Vermenschung vermeiden will, sich selbst zuwider. Auf das Ganze gesehen, bleibt er über das eigene entscheidende Vorgehen in Unklarheit, ein Zustand, der einem Philosophen, und gar einem so anspruchsvollen wie Nietzsche, schlecht ansteht. Sollte Nietzsche nicht wissen, daß er »hineindeutet«? Er weiß es und weiß es nur zu gut und besser, d. h. schmerzlicher und ehrlicher als je ein Denker vor ihm. Denn in derselben Zeit, da er das Weltwesen im Sinne der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu denken versucht, gewinnt Nietzsche die wachsende Klarheit darüber, daß der Mensch immer nur aus einer »Welt-Ecke« heraus denkt, aus einem Raum-Zeit-Winkel: »Wir können nicht um unsre Ecke sehn« (»Die fröhliche Wissenschaft«, n. 374; 1887). Der Mensch ist hier begriffen und benannt als »Ecken-steher«. Damit wird die Hereinnahme von allem, was überhaupt zugänglich ist, in den aus der Ecke bestimmten Gesichtskreis, die Vermenschung von allem klar ausgesprochen und für jeden Denkschritt als unvermeidlich anerkannt. Dann wird auch die Auslegung des Weltwesens als Chaos der Notwendigkeit in dem Sinne, wie sie gemeint war, nämlich als das Abstreifen

jeglicher Vermenschung, unmöglich; oder aber sie muß als ein Ausblick und Durchblick zugestanden werden, der auch nur aus einer Ecke stammt. Wie immer hier entschieden werden mag, jene Absicht auf Ausschaltung jeglicher Vermenschung im Denken des Weltwesens einerseits und die Anerkennung des Eckensteherwesens des Menschen andererseits schließen sich aus. Wird jene Absicht für vollziehbar gehalten, dann muß der Mensch das Weltwesen von einem Standort außerhalb jeder Ecke fassen, mithin so etwas wie den Standpunkt der Standpunktslosigkeit einnehmen können.

Es gibt in der Tat heute noch Gelehrte, die sich mit Philosophie beschäftigen und die Standpunktsfreiheit für keinen Standpunkt halten, als welcher sie doch nur sein kann, was sie ist. Diese merkwürdigen Versuche, vor seinem eigenen Schatten zu fliehen, mögen auf sich beruhen, denn ihre Erörterung ist sachlich unergiebig. Nur eines muß bedacht werden: Dieser Standpunkt der Standpunktsfreiheit ist der Meinung, die bisherigen Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten der Philosophie, die jederzeit standpunktlich waren und sind, zu überwinden. In Wahrheit aber ist dieser Standpunkt der Standpunktslosigkeit nicht Überwindung, sondern nur die äußerste Folge und Bejahung und so der Schlußschritt jener Meinung von der Philosophie, die alle Philosophie äußerlich auf Standpunkte als etwas letztes Vorfindliches festlegt und ihre Einseitigkeiten zum Ausgleich zu bringen sucht. Aber der Standortcharakter als wesentliche und unumgängliche Mitgift jeder Philosophie wird nicht dadurch in seiner vermeintlichen und gefürchteten Schädlichkeit und Gefährlichkeit behoben, daß man ihn leugnet und verleugnet, sondern nur so, daß man den Standortcharakter auf sein ursprüngliches Wesen und seine Notwendigkeit hin durchdenkt und begreift, d. h. die Frage nach dem Wesen der

Wahrheit und des Daseins des Menschen von Grund aus neu stellt und beantwortet.

Entweder wird die Ausschaltung jeglicher Vermenschung für möglich gehalten, dann muß es so etwas geben können wie den Standpunkt der Standpunktsfreiheit; oder aber der Mensch wird in seinem Eckensteherwesen anerkannt, dann muß auf eine nichtvermenschende Erfassung des Weltganzen verzichtet werden. Wie entscheidet sich Nietzsche in diesem Entweder-Oder, das ihm kaum verborgen bleiben konnte, weil *er* es zum Teil mitentfalten sollte? Er entscheidet sich für beides, sowohl für den Willen zur Entmenschung des Seienden im Ganzen als auch für den Willen, mit dem Eckensteherwesen des Menschen Ernst zu machen. Nietzsche entscheidet sich für den Zusammenschluß beider Willen. Er fordert die höchste Vermenschung des Seienden und die äußerste Vernatürlichung des Menschen in einem. Nur wer bis in diesen denkerischen Willen Nietzsches vordringt, ahnt etwas von seiner Philosophie. Steht aber die Frage so, dann wird erst recht entscheidend, welche Ecke es ist, aus der heraus der Mensch sieht, und woher sich die Ecke in ihrem Ort bestimmt. Zugleich wird entscheidend, wie weit hinaus der Horizont der möglichen Entmenschung des Seienden im Ganzen gelegt wird; und es wird vollends entscheidend, ob und wie bei der Ortsbestimmung der Ecke, in die der Mensch, und zwar notwendig, zu stehen kommt, jener Ausblick auf das Seiende im Ganzen maßgebend mitspricht.

Wenngleich Nietzsche diese Zusammenhänge sich nicht in dieser Ausdrücklichkeit und Begrifflichkeit ins Wissen hob, so hat er sich doch, wie wir nachträglich sehen können, in ihnen mit seinem innersten denkerischen Willen eine Strecke weit bewegt. Wir sahen von Anfang an bei der Darstellung seines Grundgedankens, wie das zu Denkende — das Weltganze und das Denken des Denkers — sich nicht voneinander

ablösen lassen. Jetzt fassen wir deutlicher, worauf sich diese Unablösbarkeit bezieht und was sie besagt: es ist der notwendige Bezug des Menschen als eines standörtlich Seienden inmitten des Seienden im Ganzen auf dieses selbst. Wir denken dieses Grundverhältnis im entscheidenden Ansatz des Menschseins überhaupt so aus, daß wir sagen: Das Sein des Menschen – und soweit wir wissen *nur* des Menschen – gründet im Dasein; das Da ist der mögliche Ort für den je notwendigen Standort seines Seins. Wir entnehmen aber zugleich aus diesem Wesenszusammenhang die Einsicht: Die Vermenschung wird als Gefährdung der Wahrheit um so wesenloser, je ursprünglicher der Mensch den Standort einer wesentlichen Ecke bezieht, d. h. das Da-sein als solches erkennt und gründet. Die Wesentlichkeit der Ecke aber bestimmt sich aus der Ursprünglichkeit und Weite, in der das Seiende im Ganzen nach der allein entscheidenden Hinsicht, nämlich der des Seins, erfahren und begriffen ist.

Diese Überlegung macht deutlich, daß im Denken des schwersten Gedankens das, *was* gedacht wird, sich vom *Wie* des Denkens nicht ablösen läßt, daß das Was selbst durch das Wie, aber auch gegenwendig das Wie zugleich durch das Was bestimmt wird. Hieraus können wir schon entnehmen, wie abwegig es ist, die Beweise für den Wiederkunftsgedanken sich nach der Art physikalischer, mathematischer Beweise vorzustellen. Was hier Beweis heißt und heißen kann, muß sich rein aus dem Eigenwesen dieses Gedankens der Gedanken bestimmen.

Auf Grund der wesenhaften Unablösbarkeit des Wie des Denkens vom Was des zu Denkenden ist nun auch eine wichtige Entscheidung in anderer Hinsicht gefallen. Die Unterscheidung zwischen einem »theoretischen« Lehrgehalt des Gedankens und seiner »praktischen« Auswirkung ist im voraus unmöglich. Dieser Gedanke läßt sich weder »theoretisch«

denken noch »praktisch« anwenden. Jenes nicht, weil das Denken des Gedankens verlangt, daß der Mensch nicht nur als praktisch Handelnder, sondern überhaupt als Seiender in den Vollzug des Denkens miteinrückt, sich und seine Ecke aus dem zu Denkenden her zugleich, nicht nachträglich, bestimmt. Solange diese Bestimmung nicht erfolgt, bleibt der Gedanke undenkbar und ungedacht, und kein Scharfsinn hilft den geringsten Schritt vorwärts. Aber auch eine »praktische« Anwendung des Gedankens ist unmöglich, weil sie schon immer überflüssig geworden ist in dem Augenblick, in dem der Gedanke gedacht wird.

Der Wiederkunftsgedanke als ein Glaube

Wenn wir im Bericht über das von Nietzsche Zurückgehaltene uns dennoch an die Form halten, in der die ersten Herausgeber des Nachlasses die Aufzeichnungen verteilt haben, und zu Abschnitt 2 übergehen, der überschrieben ist: »Wirkung der Lehre auf die Menschheit«, dann geschieht es nur, um zu zeigen, wie in diesen herausgesonderten Stücken noch von anderem die Rede ist als von der »Wirkung« auf die Menschheit. Selbst dort, wo Nietzsche dergleichen im Auge hat, müssen wir seine Gedanken von seinen *eigenen* Grundvorstellungen her verdeutlichen und nicht von den groben Vorstellungen aus, die sich mit der scheinbar einleuchtenden Unterscheidung zwischen »Darstellung« und »Wirkung« der Lehre ergeben. Wie fragwürdig der Einteilungsgesichtspunkt der Herausgeber bleibt, zeigt sich schon daran, daß die Stücke n. 113 und n. 114 aus Abschnitt 1 ebensogut, ja mit mehr Recht in den Abschnitt 2 über die »Wirkung« gesetzt werden können; wohl nicht ohne Grund sind sie an den Schluß von 1 (»Darstellung und Begründung der Lehre«) gerückt.

In dem folgenden Hinweis heben wir die Haupthinsichten heraus, die das von Nietzsche Gesagte wesentlich verdeutlichen. Diese Heraushebung ist aber noch längst keine zureichende Auslegung.

Unter den nn. 115–132 sind Stücke zusammengestellt, in denen der »Inhalt« des Wiederkunftsgedankens scheinbar zurücktritt. Aber was hier statt dessen hervorkommt, ist nicht so sehr die »Wirkung« des Gedankens, sondern der Charakter des Gedankens selbst; er besteht in seinem wesentlichen Bezug zum Gedachten. Das »Denken« dieses Gedankens ist nicht wie ein Fahrzeug zu nehmen, das man zur Durchführung des Gedankens braucht, welches Fahrzeug aber außerhalb und immer nur neben dem Erreichten, d. h. Gedachten bliebe, so etwa, wie man mit dem Fahrrad zum Kaiserstuhl fahren kann, wobei dergleichen wie ein »Fahrrad« mit so etwas wie »Kaiserstuhl« schlechterdings nichts zu tun hat. Diese Gleichgültigkeit zwischen Fahrrad und Kaiserstuhl besteht zwischen dem Denken des Wiederkunftsgedankens und des in ihm Gedachten und Erfahrenen nicht.

Die wichtigste Kennzeichnung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, die uns in diesen Aufzeichnungen begegnet, ist diejenige als eines »*Glaubens*«.

> »Der Gedanke und Glaube ist ein Schwergewicht, welches neben allen anderen Gewichten auf dich drückt und mehr als sie.« (n. 117)
>
> »Die zukünftige Geschichte: immer mehr wird *dieser* Gedanke siegen, — und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben!*« (n. 121)
>
> »Diese Lehre ist milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Höllen und Drohungen. Wer nicht glaubt, hat ein *flüchtiges* Leben in seinem Bewußtsein.« (n. 128)

Die Benennung des Gedankens als Glauben hat vermutlich auch zu der landläufigen Meinung geführt, die Wiederkunftslehre sei ein persönliches religiöses Glaubensbekenntnis von Nietzsche, das für den »objektiven« Gehalt seiner Philosophie ohne Bedeutung bleibe und daher aus ihr weggestrichen werden dürfe, zumal dieser Gedanke denkerisch ohnehin unbequem und in den vorhandenen Schubfächern der geläufigen Begriffe nicht unterzubringen ist. Diese alles Verständnis der eigentlichen Philosophie Nietzsches verderbende Meinung bekommt sogar noch dadurch eine Stütze, daß Nietzsche in den Aufzeichnungen zuweilen von »Religion« spricht.

»Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten *anderen* Leben hinblicken lehrten. —« (n. 124)

Unbestreitbar ist hier der Gedanke mit dem Gehalt bestimmter, nämlich das diesseitige Leben herabsetzender und das jenseitige Leben als maßstäblich setzender Religionen in Beziehung gebracht. So kann man versucht sein zu sagen: der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist der Ausdruck seiner reinen »Diesseits«-Religion und darum religiös und nicht philosophisch:

»Hüten wir uns, eine solche Lehre wie eine plötzliche Religion zu lehren!« ... »Für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende, — *lange, lange* muß er klein und ohnmächtig sein!« (n. 130)

Hier wird offensichtlich der Wiederkunftslehre nicht der Charakter einer Religion als solcher, sondern nur der einer »plötzlichen« Religion ab- und somit der einer Religion überhaupt zugesprochen. Und wie um alle Zweifel in dieser Hinsicht zu beheben, lautet der Schlußsatz des Schlußstückes n. 132:

»Er [der Wiederkunftsgedanke] soll die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen sein – ein lieblicher Wiesengrund zwischen vergoldetem Eise und reinem Himmel!«

Allein dieser Satz, der den Wiederkunftsgedanken aus der Philosophie herauszureißen und ganz der Religion zu überantworten scheint und damit unser ganzes Bemühen mit einem Schlag zunichte zu machen droht, leistet das Gegenteil. Denn er sagt: Wir dürfen den Gedanken und die Lehre nicht in einer Art der geläufigen Religionen und Religionsformen unterbringen, er selbst bestimmt das Wesen der Religion von sich aus neu; er soll sagen, welche Art von Religion für welche Menschen künftig sein soll, wie das Verhältnis zum Gott, wie dieser selbst sich bestimmen soll.

Zugegeben, möchte man entgegnen, aber jedenfalls handelt es sich dann um Religion – der Gedanke wird ja als Glaube angesprochen –, nicht aber um Philosophie. Allein, was heißt hier »Philosophie«? Wir dürfen, so wenig wie einen geläufigen Begriff von »Religion«, irgendeinen beliebigen Begriff von »Philosophie« als Maßstab anlegen. Auch hier müssen wir das Wesen dieser Philosophie aus *ihrem* Denken und *ihren* Gedanken bestimmen. Am Ende ist das Denken dieses Gedankens von solcher Art, daß Nietzsche es als einen »Glauben« bezeichnen kann und nicht nur kann, sondern sogar muß. Aber dabei bleibt es nun doch eine einleuchtende und trotzdem nicht befolgte Forderung, daß wir zusehen, wie Nietzsche selbst das Wesen des Glaubens faßt. Gewiß heißt ihm Glauben hier nicht die Zustimmung zu einer in der Schrift geoffenbarten und durch ein kirchliches Lehramt verkündeten Lehre. Glauben heißt ihm aber auch nicht die Zuversicht des Einzelnen in die rechtfertigende Gnade des christlichen Gottes.

Was heißt Glauben, seinem formalen und in seiner jeweili-

gen Ausgestaltung noch unbestimmten Begriffe nach? Nietzsche kennzeichnet das Wesen des Glaubens in folgenden Worten:

»Was ist ein *Glaube?* Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein *Für-Wahr-halten.*« (»Der Wille zur Macht«, n. 15; 1887)

Hieraus entnehmen wir jetzt nur das Eine, aber Wichtigste: Glauben heißt, ein Vorgestelltes als Wahres nehmen, und meint damit zugleich das Sichhalten an das Wahre und im Wahren. Im Glauben liegt nicht nur der Bezug auf das Geglaubte, sondern vor allem auf den Glaubenden selbst. Das Für-wahr-halten ist das Sichhalten im Wahren und so ein Sichhalten in dem Doppelsinn: einen Halt haben *und* eine Haltung bewahren. Dieses Sichhalten empfängt seine Bestimmung aus dem, was als das Wahre gesetzt ist. Hierbei wird wesentlich bleiben, wie überhaupt die Wahrheit des Wahren begriffen ist und welches Verhältnis sich zwischen dem Wahren und dem Sichhalten in ihm aus diesem Wahrheitsbegriff ergibt. Wenn das Sichhalten in der Wahrheit eine Weise des menschlichen Lebens ist, kann über das Wesen des Glaubens und über Nietzsches Glaubensbegriff im besonderen nur entschieden werden, wenn seine Auffassung der Wahrheit als solcher und ihres Verhältnisses zum »Leben«, d. h. nach Nietzsche: zum Seienden im Ganzen, klarliegt. Ohne einen zureichenden Begriff von Nietzsches Auffassung des Glaubens werden wir demnach schwerlich zu sagen wagen, was für ihn das Wort »Religion« bedeutet, wenn er seinen schwersten Gedanken »die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen« nennt. Auch die Freiheit, die hier genannt ist, und die »Heiterkeit« und die »Erhabenheit« dürfen wir nicht nach unseren zufälligen und gängigen Vorstellungen verstehen.

Nun müssen wir allerdings an dieser Stelle darauf verzichten, Nietzsches Begriff von der »Wahrheit« und vom Sich-

halten in der »Wahrheit« und an das Wahre, d. h. seinen Glaubensbegriff ausführlich zu entwickeln oder gar seine Auffassung des Verhältnisses von »Religion« und »Philosophie« darzustellen. Damit wir jedoch für den gegenwärtigen Zusammenhang aus Nietzsche selbst einen Richtpunkt für die Auslegung haben, seien behelfsmäßig einige Sprüche angeführt, die aus der Zeit des »Zarathustra« (1882–84) stammen.

Wir fassen das Glauben im Sinne des Für-wahr-haltens als das Sichhalten im Wahren; das Sichhalten und die Haltung werden dies um so echter vollführen, je ursprünglicher sie sich aus der Haltung und je weniger ausschließlich sie sich nur aus dem Halt bestimmen, je wesentlicher sie sich in sich selbst zurückstellen und sich nicht nur anlehnen, um so von der Stütze abhängig zu werden. Doch nach dieser Richtung gibt Nietzsche eine Mahnung an alle »Selbständigen«. Die Mahnung sagt erst, worin Selb-ständigkeit und damit Haltung besteht.

> »Ihr Selbständigen — ihr müßt euch selber stellen lernen oder ihr fallt um. —« (XII, 250, n. 67)

Wo die Haltung *nur* die Folge des zu- und *unter*geschobenen Haltes bleibt, ist sie keine Haltung, weil diese nur *hält*, wenn sie und solange sie sich selber aufzustellen vermag, indes jene nur an den Halt angelehnte Haltung sofort zerbricht, wenn der Halt weggezogen wird.

»›Ich glaube an nichts mehr‹ — das ist die richtige Denkweise eines *schöpferischen* Menschen.« (XII, 250, n. 68) Was meint: »Ich glaube an nichts mehr«? Sonst gilt dieser Ausspruch als Zeugnis des »absoluten Skeptizismus« und »Nihilismus«, des Zweifels und der Verzweiflung an aller Erkenntnis und Ordnung und demnach auch als Zeichen der Flucht vor jeder Entscheidung und Stellungnahme, als Ausdruck jener Haltungslosigkeit, für die sich nichts mehr lohnt. Hier

aber meint Nichtglauben und Nicht-für-wahr-halten etwas anderes, nämlich Vorgegebenes nicht ohne weiteres und geradezu aufgreifen und sich darin zur Ruhe setzen und unter dem Schein dieser angeblichen Entscheidung die Augen vor der eigenen Bequemlichkeit schließen.

Was ist das Wahre nach Nietzsches Begriff? Es ist das im ständigen Fluß und Wechsel des Werdenden *Festgemachte*, auf das die Menschen sich festlegen müssen und auch wollen, jenes Feste, womit sie die Grenze gegen alles Fragen und jede weitere Beunruhigung und Störung ziehen; so bringt der Mensch in sein eigenes Leben Beständigkeit – und wenn es nur die Beständigkeit des ihm Geläufigen und Beherrschbaren ist, als Schutz gegen jede Beunruhigung und als Trost seiner Ruhe.

Glauben heißt daher für Nietzsche: den stets wechselnden Andrang des Begegnenden in bestimmten Leitvorstellungen des Beständigen und Geordneten festmachen und in diesem Bezug des Festmachens und aus dem Bezug zum Festgemachten sich selbst verfestigen. Gemäß diesem von Nietzsche überall zugrunde gelegten Glaubensbegriff im Sinne des Sichselbstverfestigens im Festgemachten sagt das Wort »Ich glaube an nichts mehr« das Gegenteil des Zweifels und der Unkraft zum Entscheiden und Handeln. Es heißt: ich will »das Leben« nicht stillstellen auf *eine* Möglichkeit und Gestalt, will ihm vielmehr sein innerstes Recht des Werdens lassen und leihen, indem ich ihm neue und höhere Möglichkeiten vor-werfe und vor-gestalte und es so über sich hinausschaffe. Der Schaffende ist daher notwendig ein Ungläubiger in dem genannten Sinne des Glaubens als eines Stillstellens. Der Schaffende ist zugleich ein Zerstörender mit Bezug auf das Verhärtete und Starrgewordene. Aber dieses ist er nur, weil er zuerst und vor allem dem Leben eine neue Möglichkeit als sein höheres Gesetz mitteilt. So lautet die folgende n. 69

(XII, 250): »Alles Schaffen ist Mitteilen. Der Erkennende, der Schaffende, der Liebende sind *Eins*.«

Das Schaffen als Mitteilen – es ist wichtig, hier in der rechten Weise hinzuhören. Alles Schaffen ist Mit-teilen; darin liegt, daß das Schaffen in sich selbst neue Möglichkeiten des Seins gründet, hinstellt – wie Hölderlin sagt: stiftet. Das Schaffen teilt in das bisherige Seiende ein neues Sein aus und mit. Das Schaffen als solches, nicht erst in seiner Ausnutzung, ist ein Verschenken. Echtes Schaffen hat also nicht nötig, es hat nicht einmal die innere Möglichkeit, erst noch zu fragen, ob und wie es am besten verwendbar und dienstbar gemacht werden könne. Nur dort, wo keine Spur von Schaffenskraft und Schaffensmaßstäben sich findet, sondern der bloße Betrieb des Nachmachens sich vordrängt, dort, wo durch ein Schaffen nichts mit-geteilt werden kann, weil das Schaffen fehlt, dort muß hinterher oder am besten schon im voraus noch ein Zweck verkündet und angepriesen werden, auf den die Produkte verrechnet werden können.

Schaffen ist Mit-teilen, der echteste, weil verschwiegenste Dienst, der sich denken läßt. Echtes Schaffen ist daher auch am fernsten von der Gefahr, jemals Zweck seiner selbst zu sein, es hat nicht nötig, diese Mißdeutung auch noch von sich abzuwehren; nur der bloße Anschein eines Schaffens braucht die ständige und laute Versicherung, er sei nicht Selbstzweck, sondern diene.

Allein das Schaffen kann auch noch in einem anderen, nicht weniger verderblichen Anschein auftreten. Die zum Schaffen gehörige wesenhafte Unbedürftigkeit nach einer erst herzukommenden Zwecksetzung kann im Schein des bloßen zwecklosen Spieles, des l'art pour l'art, erscheinen, was ebenso weit entfernt ist vom echten Schaffen als Mit-teilen wie der erstgenannte Anschein. Im Ganzen geht hieraus hervor, daß das Schaffen und Geschaffene jederzeit sehr schwer zu erkennen

und zu entfalten sind. Und das ist gut so; denn darin liegt der größte Schutz für die Bewahrung seiner als eines Unverlierbaren.

Immer wieder und in immer neuen Wendungen spricht Nietzsche seit der Zeit seines großen Gedankens von der Dreieinheit des Erkennens, des Schaffens und des Liebens. Das Lieben faßt und nennt er oft im Wort des Schenkens und des Schenkenden; statt vom Erkennenden spricht er auch gern vom »Lehrenden«. Setzen wir aber, wie Nietzsche des öfteren tut, für den Erkennenden den Philosophen, für den Schaffenden den Künstler, für den Liebenden den Heiligen, dann sind nach dem angeführten Spruch der Philosoph, der Künstler, der Heilige – *Eins*. Nietzsche mischt jedoch nicht das früher und bisher mit diesen Begriffen Gemeinte durcheinander und zusammen, sondern er sucht die Gestalt eines Menschen, der in der verwandelten Einheit jener gewandelten Dreiheit der Erkennende, der Schaffende und der Schenkende zugleich ist. Dieser künftige Mensch ist der eigentlich Herrschende, der über den letzten Menschen Herr geworden ist, und zwar *so*, daß der letzte Mensch verschwindet. Dies bedeutet, daß sich der Herrschende nicht mehr aus dem Gegensatz zu jenem bestimmt – was aber immmer noch geschieht, solange der künftige Mensch, vom letzten herkommend, sich als Über-Mensch begreifen muß, d. h. als Übergang. Der Herrschende, jene Einheit des Erkennenden, Schaffenden und Liebenden, ist von seinem eigensten Grund aus ein ganz anderer. Damit aber dieser neue, maßgebende Mensch werden könne, müssen schon die Gestalten des Erkennenden, Schaffenden und Schenkenden für sich in der neuen Verwandlungs- und Vereinigungsrichtung vorbereitet werden. Das drückt Nietzsche einmal so aus: »Der Schenkende, der Schaffende, der Lehrende – das sind Vorspiele des *Herrschenden*.« (Nachträge zu »Also sprach Zarathustra«, 1882–86; XII, 363)

Im neuen Lichte dieses Ausblickes müssen wir dann auch Sprüche wie den folgenden verstehen, der sich an den früher genannten n. 69 als n. 70 (XII, 250) anreiht:

»›Religiöser Mensch‹, ›Narr‹, ›Genie‹, ›Verbrecher‹, ›Tyrann‹ — das sind schlechte Namen und Einzelheiten an Stelle eines Unnennbaren.«

Wenn die Vorstellung »religiöser Mensch« von Nietzsche in solcher Weise eingeordnet ist, dann müssen wir vorsichtig und genau denken, falls wir den Wiederkunftsgedanken zu einem »religiösen« stempeln — um ihn dadurch aus Nietzsches »Lehre« und »Erkennen« hinauszustoßen. Wie sehr ein solches Verfahren seiner selbst spottet und wie wenig es zugleich davon weiß, dürfte dem Nachdenklichen schon am Leitband dieser notgedrungen wenigen und kaum erläuterten Hinweise aufdämmern. Gerade dadurch, daß das Denken des schwersten Gedankens zum höchsten Erkennen wird, ist es in sich ein Schaffen und als Schaffen ein Mitteilen, Verschenken, Lieben und damit die Grundgestalt des Heiligen und »Religiösen«. Aber Nietzsche bezeichnet nun dieses Denken des schwersten Gedankens nicht deshalb als Glauben, weil es als schaffende Liebe heilig und religiös ist, sondern weil es *als Denken* des Seienden im Ganzen das Seiende selbst in einem Entwurf des Seins festmacht. Der Glaubenscharakter dieses Gedankens entspringt zunächst nicht aus seinem religiösen Charakter, sondern aus seinem Charakter als Denken, sofern Denken als Vorstellen von Beziehung und Zusammengehörigkeit immer ein Beständiges hinstellt und meint.

Das Denken des schwersten Gedankens ist ein Glauben, das Sichhalten im Wahren. Wahrheit heißt für Nietzsche immer das Wahre, und dieses bedeutet ihm: das Seiende, das, was als das Beständige festgemacht wird, derart, daß der Lebende im Umkreis dieses Festgemachten und durch dieses selbst seinen

Bestand sicherstellt. Glauben als Festmachen ist Bestandsicherung.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen *macht fest, wie* das Weltwesen als Chaos der Notwendigkeit ständigen Werdens *ist.* Das Denken dieses Gedankens hält sich *so* im Seienden im Ganzen, daß ihm die ewige Wiederkunft des Gleichen als das alles Seiende bestimmende Sein gilt. Dieses Wahre kann nun für den einzelnen Menschen, da es das Seiende im Ganzen betrifft, nie unmittelbar in seiner Wirklichkeit durch Tatsachen belegt und bewiesen werden. Zum Seienden im Ganzen kommen wir immer nur durch einen Sprung als Vollzug und Mitvollzug und Nachvollzug jenes Entwurfes, nie durch ein Sichforttasten an der Kette aneinandergereihter einzelner Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge im Banne der Ursache-Wirkungsbeziehung. Demzufolge ist das in diesem Gedanken Gedachte nie als vorhandenes einzelnes Wirkliches gegeben, sondern je nur eine Möglichkeit.

Doch, verliert dann dieser Gedanke nicht alles Gewicht? Wenn Nietzsche zugibt, daß das Gedachte nur eine Möglichkeit sei, tritt er dann nicht selbst aus dem Ernst und dem Ernstnehmen des Gedankens heraus? Keineswegs; dadurch kommt zum Ausdruck, daß das Sichhalten in diesem Gedanken für sein Wahrsein selbst mit wesentlich ist, daß der Halt sich aus der Haltung bestimmt und nicht umgekehrt. Nietzsche gibt einen deutlichen Hinweis, indem er in n. 119 (XII, 65) sagt:

> »auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die *Möglichkeit* der ewigen Verdammnis gewirkt!«

Von hier aus erkennen wir zugleich, daß jene Form, in der Nietzsche bei seiner ersten Mitteilung des Gedankens in der

»Fröhlichen Wissenschaft« diesen durch den Dämon vorbringen läßt, das fragende, eine Möglichkeit eröffnende: »Wie, wenn ...?« nicht zufällig ist, sondern daß diese Weise des fragenden Denkens dem hier Gedachten zuinnerst entspricht. Die gefragte und durchzufragende Möglichkeit ist als Möglichkeit mächtiger denn irgendein Wirkliches und Tatsächliches. Das Mögliche erzeugt andere Möglichkeiten, ein Mögliches bringt als solches neben sich notwendig andere Möglichkeiten zum Vor-schein. Das Mögliche eines Gedankens versetzt in Möglichkeiten, ihn so oder so zu denken, in ihm sich so oder anders zu halten. Eine Möglichkeit wahrhaft, d. h. mit allen ihren Folgen, durchdenken, heißt schon, sich entscheiden, auch wenn die Entscheidung nur dahin geht, daß wir uns aus der Möglichkeit zurückziehen und ihr uns verschließen.

Weil wir, gemäß der ganzen bisherigen abendländischen Geschichte des Menschen und gemäß der sie tragenden Auslegung des Seienden, allzusehr gewöhnt sind, nur aus dem Wirklichen zu denken, d. h. aus dem Wirklichen her (Anwesenheit, οὐσία) auszulegen, sind wir noch unvorbereitet und täppisch und klein in bezug auf das Denken der Möglichkeit, welches Denken immer ein schaffendes Denken ist. Sofern es sich aber im Wiederkunftsgedanken darum handelt, sich im Ganzen des Seienden so oder so zu halten, ergeben sich Möglichkeiten der Entscheidung und Scheidung hinsichtlich des Daseins des Menschen überhaupt. Der Gedanke enthält, sagt Nietzsche, »die Möglichkeit, die einzelnen Menschen in ihren Affekten neu zu bestimmen und zu ordnen« (n. 118). Um den Gehalt dieses Satzes auszuschöpfen, müssen wir wissen, daß nach Nietzsche die Affekte und Triebe es sind, aus denen her sich jeweils die Perspektive bestimmt, in der der Mensch die Welt sieht; mit der Perspektive bestimmt sich die Ecke des Eckenstehers »Mensch«.

Im Lichte des Wiederkunftsgedankens muß sich entscheiden, wer die Kraft und die Stimmung besitzt, sich in der Wahrheit zu halten, und wer nicht. Diejenigen, die nicht daran »glauben«, sind die »Flüchtigen«. Damit meint Nietzsche ein Doppeltes: einmal sind die Flüchtigen ständig auf der Flucht vor den langen und großen Ausblicken, die ein Wartenkönnen verlangen. Sie wollen das nächste Glück greifbar und rechtzeitig ein Wohlbefinden darin haben. Als diese Fliehenden sind sie noch in einem weiteren Sinne flüchtig: sie sind selbst bestandlos, etwas Vorübergehendes, was nichts zurückläßt, nichts gründet und stiftet. Die anderen, die Nichtflüchtigen, sind »die Menschen mit ewigen Seelen und ewigem Werden und zukünftigen Beschwerden«. Wir können auch sagen: die Menschen, die sehr viel Zeit in sich tragen und in weite Zeiten hinausleben, welche von ihrer wirklichen Lebensdauer unabhängig sind. Anders gewendet: gerade die flüchtigen Menschen taugen am wenigsten dazu, die eigentlichen Übergangsmenschen zu sein, während doch der Anschein für das Gegenteil spricht, da »Übergang« ein Verschwinden bedeutet. Die Flüchtigen, die den Gedanken nicht denken und nicht denken können,

> »müssen ihrer Natur nach endlich *aussterben!*
> Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt *übrig:* unter *solchen* aber ist ein Zustand *möglich*, an den noch kein Utopist gereicht hat!« (n. 121)
> »Wer nicht glaubt, hat ein *flüchtiges* Leben in seinem Bewußtsein.« (n. 128)

Der Gedanke »wirkt« nicht erst in der Weise, daß er in späteren Zeiten gewisse Folgen zurückläßt, sondern: indem er gedacht wird, indem der ihn Denkende sich in diese Wahrheit des Seienden im Ganzen stellt, indem die solcher Art Denkenden *sind*, verwandelt sich auch schon das Seiende im Ganzen.

»Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es gibt eine andere *Geschichte*.« (n. 120; vgl. n. 114)

Der schwerste Gedanke ist hier begriffen als der Gedanke, der eine andere Geschichte bringt; nicht nur andere Begebenheiten kommen auf, anders wird die Art des Geschehens, Handelns und Schaffens. Die Farbe, der Anblick, das Aussehen, das Anwesen, das Sein wandelt sich. Das »tiefe Gelb« und das »glühende Rot« kommen zum Vorschein.

Allein, muß nicht an dieser Stelle endlich eine Frage zu ihrem Recht kommen, die alles, das ganze Wesen dieses Gedankens, wie ein luftiges Gebilde zergehen läßt? Wenn alles notwendig ist, die Welt, das Chaos der Notwendigkeit, wenn alles wiederkehrt, wie es schon war, dann wird alles Denken und Planen überflüssig, ja sogar im vorhinein unmöglich, dann kommt alles, wie es kommt; dann ist alles gleichgültig, und der Gedanke, statt ein Schwergewicht zu sein, nimmt alle Last und Schwere des Entscheidens und Handelns und jeden Sinn des Planens und Wollens von uns, schnürt uns in den von selbst laufenden notwendigen Ablauf eines ewigen Umlaufes ein, öffnet zugleich alle Gassen in alles Beliebige und Gesetzlose und läßt uns schließlich in die reine Tatenlosigkeit und in das Gleitenlassen von allem versinken. Überdies wäre dieser Gedanke kein »*neues*« Schwergewicht, sondern ein sehr altes, das als Fatalismus die morgenländische Geschichte versanden ließ.

Der Wiederkunftsgedanke und die Freiheit

Dies bedenkend, stoßen wir allerdings auf eine *Frage*. Wir würden das Schwerste an diesem schwersten Gedanken in der Tat verkennen, wollten wir sie zu leicht nehmen, d. h. ihr

nur formal dialektisch begegnen. Statt uns in die höchsten und äußersten Entscheidungen zu bringen, läßt uns der Gedanke, so scheint es, in der leeren Gleichgültigkeit versinken. Doch gerade dieses, daß mit der eigentlichen Wahrheit des Gedankens der Anschein ihres äußersten Gegenteils so nahe zusammenwohnt, deutet darauf hin, daß ein echter philosophischer Gedanke gedacht sein will. Es bedarf nur eines geringen Nachdenkens und einer kurzen Erinnerung, um sogleich die Umrisse jener älteren und alten Frage auftauchen zu sehen, in die auch die jetzt hervorkommende Schwierigkeit zurückzuverweisen scheint: Alles Seiende ist als Ganzes und als Fülle der Einzelheiten seiner jeweiligen Abfolgen festverklammert im ehernen Ring der ewigen Wiederkehr des gleichen Gesamtzustandes. Was jetzt und künftig kommt, ist nur ein Wiederkehren, und zwar unabänderlich vorbestimmt und notwendig. Was soll in diesem Ring dann noch das Handeln und Planen und die Entschließung, kurz die »*Freiheit*«? In diesem Ring der Notwendigkeit ist die Freiheit ebenso überflüssig wie unmöglich. Damit ist aber auch das Wesen des Menschen verleugnet, ja die Möglichkeit seines Wesens geleugnet. Soll sie gleichwohl bestehen, dann bleibt es völlig dunkel, in welcher Weise.

Offenkundig führt der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen in die Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit zurück. Daraus ergibt sich, daß dieser Gedanke nicht, wie Nietzsche vorgibt, der Gedanke der Gedanken sein kann. Gehört aber der Wiederkunftsgedanke in den Bereich der Frage des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit, dann ist auch schon grundsätzlich über seine mögliche Wahrheit entschieden. Man wird nämlich darauf hinweisen, daß die Frage des möglichen Einklanges von Notwendigkeit und Freiheit zu jenen nicht umgehbaren und zugleich unlösbaren Fragen gehöre, die mit dem Ansatz dessen,

was sie zur Frage machen, einen unaufheblichen Widerstreit setzen.

In der Tat drängen sich schon bei der ersten Kenntnisnahme von Nietzsches Wiederkunftslehre solche Überlegungen auf. Man wird zu ihnen noch geneigter sein, seit wir frühe Schülerarbeiten des jungen Nietzsche kennen (Osterferien 1862: über »Fatum und Geschichte«, »Willensfreiheit und Fatum«; Historisch-kritische Gesamtausgabe II, 54–63). Denken wir zugleich an jene fast gleichzeitige Niederschrift seines »Lebenslaufes« und an die Tatsache, daß das schon früh Gedachte später zur wesentlichen Mitte seines Denkens wurde, dann scheinen wir mit der Einordnung der Wiederkunftslehre in die Frage von Notwendigkeit und Freiheit, auch von Nietzsche her gesehen, auf der rechten Bahn zu sein. Und dennoch wird bei solchem Vorgehen das Wesentlichste übersehen. Dies sei jetzt nur so weit sichtbar gemacht, daß wir schon bei der ersten Kenntnisnahme von Nietzsches »Lehre« unzureichende Hinsichten fernhalten.

Was es zu beachten gilt, verdeutlichen wir an Hand von Nietzsches eigenen Aufzeichnungen (XII, n. 116):

»Meine Lehre sagt: so leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben, ist die Aufgabe, — du wirst es *jedenfalls!*«

Dieses nachgesetzte »du wirst es *jedenfalls*« scheint die Aufgabenstellung »so leben, daß« ganz überflüssig zu machen. Wozu wünschen und vornehmen, wenn doch alles »jedenfalls« kommt, wie es kommt? Doch wenn wir den Satz so lesen, lesen wir ihn nicht in seinem wahren Gehalt, nicht in dem, worin, d. h. wohin er spricht. Er spricht jeden an, »du«, jeden, so wie er selbst ist und als er selbst gemeint wird. Die Meinung des Gedankens gibt damit die Verweisung auf das je eigene »Dasein«. In diesem und aus diesem soll sich entscheiden, was ist und sein wird, da das Werdende nur das Wiederkommende ist, was schon in meinem Leben war.

Aber wissen wir denn, was war? Nein! Können wir es überhaupt wissen? Wir wissen nichts von einem früheren Leben; das ganze jetzt gelebte wird erstmalig erfahren, obwohl zwischen diesen Erfahrungen jenes Merkwürdige und Dunkle zuweilen aufblitzt, jene Erfahrung: das und das, und zwar genauso, wie es jetzt ist, hast du schon einmal erfahren. Wir wissen nichts von einem früheren »Leben«, wenn wir zurückdenken. Aber können wir *nur* zurückdenken? Nein, wir können auch, und das ist das eigentliche Denken, vorausdenken. In diesem Denken vermögen wir in gewisser Weise gewiß zu wissen, was war. Merkwürdig – im Denken nach vorne soll etwas über das Rückwärtige erfahren werden? Allerdings. Was war denn schon, und was wird wiederkommen, wenn es wiederkommt? Antwort: das, was im nächsten Augenblick sein wird. Wenn du das Dasein in die Feigheit und in die Unwissenheit abgleiten lässest mit all ihren Folgen, so wird diese wiederkommen, und sie wird jenes sein, was schon war. Und wenn du aus dem nächsten Augenblick und so aus jedem einen höchsten gestaltest und daraus die Folgen verzeichnest und festhältst, so wird dieser Augenblick wiederkommen und das gewesen sein, was schon war: »Es gilt die Ewigkeit.« Aber diese wird in deinen *Augenblicken* und nur da entschieden und aus dem, was du selbst vom Seienden hältst und wie du dich in ihm hältst – aus dem, was du von dir selbst willst und wollen kannst.

Dagegen: nur sich vorstellen, daß man ein Ablauf von Vorgängen sei und, in einen solchen verkettet, das Glied einer Abfolge von Begebenheiten, die im endlosen, kreisenden Einerlei immer wieder eintreffen – auf solche Weise sich vorstellen, heißt: nicht bei sich selbst, nicht als das Seiende sein, das als es selbst in das Ganze des Seienden gehört; derart den Menschen vorstellen, besagt, ihn als ein Selbst bei der ganzen Rechnung vergessen, gleich dem, der bei einer

Abzählung der Anwesenden sich selbst mitzuzählen vergißt. So den Menschen vorstellen, heißt: alles von außen verrechnen, sich selbst jedoch aus dem Seienden herausstehlen und heraushalten. Bei dieser Verrechnung bedenken wir nicht mehr, daß wir als zeitliches, sich überantwortetes Selbst der Zukunft im Willen überantwortet sind und daß die Zeitlichkeit des Menschseins erst und allein bestimmt, wie denn der Mensch in diesem Ring des Seienden steht. Auch hier hat Nietzsche, wie in vielen anderen wesentlichen Hinsichten, seine Lehre nicht entfaltet und manches im Dunkeln gelassen, aber gewisse Andeutungen machen es immer wieder klar, wieviel mehr er bei diesem Gedanken erfuhr und wußte, gemessen an dem, was er aufzeichnete oder gar darstellte. Wie scharf das äußerliche, fatalistische Verrechnen des Gehaltes und der Folgen des Wiederkunftsgedankens abgewiesen ist und daß es für Nietzsche nicht maßgebend sein kann, darf aus n. 122 (XII, 66) abgeschätzt werden:

> »Ihr meint, ihr hättet lange Ruhe bis zur Wiedergeburt, — aber täuscht euch nicht! Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt ›keine Zeit‹, — es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen könnten. Zeitlosigkeit und Sukzession vertragen sich miteinander, sobald der Intellekt weg ist!«

Hier kommt die zweifache Möglichkeit des Sehens noch deutlicher heraus: ob wir von uns selbst her, aus der je eigens erfahrenen Zeit, unsere Bezüge zum Seienden im Ganzen schätzen und entscheiden, oder ob wir aus dieser Zeit unserer Zeitlichkeit heraustreten, aber doch mit Hilfe eben dieser Zeit in einem unendlichen Rechnen das Ganze abrechnen. Die Zwischenzeit zwischen der jedesmaligen Wiederkehr hat dabei je ein ganz verschiedenes Maß. Von unserer erfah-

renen, eigenen Zeitlichkeit aus gesehen, liegt zwischen dem Ende des einen Lebensganges und dem Anfang des anderen überhaupt keine Zeit (Vgl. Aristoteles, Physik, IV. Buch, Kap. 10–14), während »objektiv« gerechnet die Dauer nicht einmal durch Jahrbillionen faßbar ist. Doch was sind Jahrbillionen am Maßstab der Ewigkeit, d. h. zugleich des Augenblicks einer Entscheidung gemessen? Was Nietzsche hier über die Zeitlosigkeit der »Zwischenzeit« sagt, scheint dem zu widersprechen, was in einer anderen, gleichzeitigen Aufzeichnung vermerkt ist (n. 114):

> »Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen, – eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen.«

Eine große Minute Zeit dazwischen, also doch in der Zwischenzeit eine Zeit, »eine große Minute«! Aber das widerspricht dem Vorigen nicht, sondern nimmt beide Betrachtungsweisen in eine zusammen. Eine Minute Zeit gegenüber den objektiv gerechneten Jahrbillionen ist soviel wie keine Zeit, und »eine große Minute« soll zugleich anzeigen, daß inzwischen sich alle Bedingungen des Wieder-werdens und Wiederkehrens sammeln – »alle Bedingungen, aus denen du geworden bist«. Hier ist die entscheidende Bedingung freilich nicht mitgenannt: *diese* bist du *selbst* – die Art, in der du dein Selbst erreichst, indem du über dich Herr wirst, indem du im wesentlichen Willen dich selbst in den Willen nimmst und zur Freiheit kommst. Frei sind wir nur, indem wir frei werden, und frei werden wir nur durch unseren Willen. So heißt es im »Zarathustra« II. Teil (1883), 2. Stück »Auf den glückseligen Inseln«:

> »Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit – so lehrt sie euch Zarathustra.«

Wir wissen: Zarathustra ist der Lehrer der ewigen Wiederkunft und nur dieses. Also wird durch diese Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen die Frage nach der Freiheit und damit auch die nach der Notwendigkeit und dem Verhältnis beider neu gestellt. Also gehen wir in die Irre, wenn wir umgekehrt die Wiederkunftslehre in ein schon längst verhärtetes Schema der Freiheitsfrage hineinzwängen. So ist es in der Tat, sofern die überlieferte metaphysische Frage nach der Freiheit als eine Frage der »Kausalität« begriffen wird und die Kausalität ihrer Wesensbestimmung nach aus der Auffassung des Seienden als des »Wirklichen« erwächst.

Nietzsche ist diesen Zusammenhängen freilich nicht nachgegangen. Aber soviel wird deutlich, daß die Wiederkunftslehre niemals in die schon vorgegebene »Antinomie« von Freiheit und Notwendigkeit eingezwängt werden darf. Darin liegt zugleich ein erneuter Hinweis auf die einzige Aufgabe, diesen schwersten Gedanken so, wie er gedacht sein will, aus ihm selbst zu denken und alle Krücken und Notbehelfe beiseite zu lassen.

Dieser Überblick über Nietzsches Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre aus der Zeit des Aufkommens des Gedankens der Gedanken (1882) sei durch eine Bemerkung Nietzsches abgeschlossen, die uns zugleich zu den ersten Plänen zurückleitet, von denen der dritte die Überschrift trägt: »*Mittag und Ewigkeit*«. Das schon genannte Stück n. 114 schließt mit folgendem Gedanken:

> »Und in jedem Ring des Menschen-Daseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge: — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags.«

Was will Nietzsche sagen? Einmal wird durch diesen Ge-

danken der Wiederkunftsgedanke selbst als Ereignis in den durch ihn selbst neugeschaffenen Kreis des Seienden im Ganzen eingefügt. Das »Menschen-Dasein« meint hier nicht das Vorkommen des einzelnen Menschen, sondern die Grundtatsache, *daß* dergleichen wie *der Mensch* überhaupt im Ganzen des Seienden ein Seiendes *ist*. Zugleich wird aber in der Weise einer stillschweigenden Voraussetzung gesagt: im Menschen-Dasein ist der Gedanke der Gedanken nicht immer Ereignis, sondern dieses selbst hat seine Zeit und Stunde, ist »für die Menschheit die Stunde des *Mittags*«. Wir wissen, was dieses Wort für Nietzsche meint: den Augenblick des kürzesten Schattens, wo Vor-mittag und Nach-mittag, Vergangenheit und Zukunft in einem sich treffen. Dieser Treffpunkt ist der Augenblick der höchsten Einheit alles Zeitlichen in der größten Verklärung des hellsten Lichtes, ist der Augenblick der Ewigkeit. Die Stunde des Mittags ist die Stunde, wo das Menschen-Dasein jedesmal in seiner höchsten Höhe und in seinem stärksten Willen verklärt wird. Mit dem Wort »Mittag« ist dem Ereignis des Wiederkunftsgedankens innerhalb der ewigen Wiederkunft des Gleichen sein Zeitpunkt bestimmt, ein Zeitpunkt, den keine Uhr mißt, weil er den Punkt im Seienden im Ganzen meint, der die Zeit selbst als Zeitlichkeit des Augenblicks ist. Der innerste, aber auch verborgenste Bezug der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des Grundcharakters des Seienden im Ganzen zur Zeit leuchtet damit auf. Alles Begreifen dieser Lehre hängt davon ab, ob wir das Aufleuchten dieses Bezuges bemerken und zu entfalten imstande sind.

Rückblick auf die Aufzeichnungen aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (1881/82)

Wenn wir jetzt die ganze Fülle dessen überblicken, was sich in Nietzsches zurückgehaltenen ersten Aufzeichnungen zur Wiederkunftslehre findet, und wenn wir dieses Ganze vergleichen mit dem, was er im Jahr darauf erstmals mitteilt, dann zeigt sich: *das Veröffentlichte steht in einem großen Mißverhältnis zu dem schon Gedachten und Gewußten.* Aber dies bleibt nur eine äußerliche Feststellung. Wichtiger ist das Andere: Nietzsches erste Mitteilung am Schluß der ersten Ausgabe der »Fröhlichen Wissenschaft« in den beiden Nummern 341 und 342. *»Das größte Schwergewicht«* und *»Incipit tragoedia«*, schließen die zwei wesentlichen Grundrichtungen des Gedankens, wie sie sich schon in den ersten Entwürfen zeigen, zusammen: den Wiederkunftsgedanken, sofern er als Gedanke selbst das Seiende im Ganzen mit- und umgestaltet, – und den Wiederkunftsgedanken, sofern er, um Gedanke zu sein, um gedacht zu werden, seinen eigenen Denker und Lehrer fordert.

Nachträglich können wir und können sogar sehr leicht sagen: es war um das Jahr 1882, als »Die fröhliche Wissenschaft« mit diesen Schlußstücken erschien, in der Tat für niemanden möglich zu verstehen, was Nietzsche selbst schon wußte und wollte. Nietzsche konnte billigerweise auch nicht erwarten und beanspruchen, daß er sogleich verstanden würde, zumal es mit solchem Verstehen seine eigene Bewandtnis hat.

Verstehen erwächst dort, wo die wesentlich Verstehenden selbst von sich aus dem neuen Gedanken entgegenwachsen und aus der Selbständigkeit ihrer Not den neuen Fragen entgegenfragen, um sie erst so als neue zu ergreifen und damit sich selbst in die höhere Klarheit zu verklären. Aber für die

Erziehung der so entgegenkommenden Verstehenden kann schon das Unverständnis und das Mißverständnis der vorausgedachten Gedanken ein bildender Anstoß sein – vielleicht ist er ein notwendiger. Über diese Vorgänge wissen wir wenig. Diejenigen, die von Grund aus verstehen, d. h. die Gedanken selbst schöpferisch wiederdenken, sind nie gleichzeitig mit dem jeweils ersten Denker eines Gedankens; es sind auch nicht die, die sich mit dem neuaufkommenden Gedanken als einem »modernen« sogleich beschäftigen: denn diese sind die Bodenlosen, die nur mit dem jeweils »Modernen« sich füttern; die eigentlich Verstehenden sind immer die, die weither kommen aus eigenem Grund und Boden, die viel mitbringen, um viel zu verwandeln. Daran denkt Nietzsche in einer Aufzeichnung, die aus der jetzt behandelten Zeit (1881/82) stammt (XII, 18 f., n. 35), die aber dem zweiten Abschnitt der Wiederkunftslehre zugehört, wenn schon die zugrundegelegte Einteilung maßgebend sein soll:

> »Eine neue Lehre trifft zu allerletzt auf ihre besten Vertreter, auf die altgesicherten und sichernden Naturen, weil in ihnen die früheren Gedanken mit der Fruchtbarkeit eines Urwaldes durcheinandergewachsen und *undurchdringlich* sind. Die Schwächeren, Leereren, Kränkeren, Bedürftigeren sind die, welche die neue Infektion aufnehmen, – die ersten Anhänger beweisen nichts *gegen* eine Lehre. Ich glaube, die ersten Christen waren das unausstehlichste Volk mit ihren ›Tugenden‹.«

Weil Nietzsches Schlußgedanken in der »Fröhlichen Wissenschaft« nicht so verstanden werden konnten, wie sie verstanden sein wollten, nämlich als die Anfangsgedanken seiner neuen Philosophie, mußte auch die folgende Mitteilung, das Werk »Also sprach Zarathustra«, als Ganzes unbegriffen bleiben, zumal da die Form nur befremdlich wirken konnte und vollends von der Strenge des Denkens des schwersten

Gedankens eher wegzog als zu ihr hinleitete. Für Nietzsche selbst dagegen war in diesem Dichten des Denkers des Wiederkunftsgedankens das »Tiefste« und somit für ihn selbst das Wesentlichste gedacht, indem es in die Geschichte des Werdens – das ist des Unterganges des Helden des Gedankens – hineingestaltet wurde.

Suchen wir jetzt, ausgehend von der so verstandenen zweiten Mitteilung des Wiederkunftsgedankens durch Zarathustra in »Also sprach Zarathustra«, nach dem, was aus der Zarathustra-Zeit an Zurückgehaltenem vorliegt, so ist das Verhältnis zwischen Mitgeteiltem und Nichtveröffentlichtem gerade umgekehrt als in der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« und ihrer Vorbereitung.

Die Aufzeichnungen aus der Zarathustrazeit (1883/84)

Das Hierhergehörige findet sich gleichfalls in XII, und zwar S. 369–71 unter den nn. 719–31. Einige sonst noch verstreute Bemerkungen, die nur mittelbar auf den Wiederkunftsgedanken hindeuten, könnten hier ebenso gut noch einbezogen werden wie der ganze umfangreiche »Stoff« an Sprüchen, Plänen und Hinweisen aus den Vorarbeiten zu »Also sprach Zarathustra«.

Das eigens unter dem Titel »Die ewige Wiederkunft« von den Herausgebern Zusammengestellte ist dem Umfang nach so gering, wie es seinem Gehalt nach bedeutsam bleibt. Vergleichen wir die wenigen, meist nur aus einem Satz oder einer Frage bestehenden Stücke mit denen des vorigen Zeitabschnittes, dann fällt zunächst das Fehlen der »naturwissenschaftlichen Beweise« auf. Man schließt daraus, daß Nietzsche sie inzwischen selbst aufgegeben habe. Wir finden jedoch die anscheinend naturwissenschaftlichen Sätze auch

noch in den späteren Aufzeichnungen. Aber wir müssen uns hüten, aus ihrem Gehalt physikalische Formeln herauszulesen. So kann denn, was kein naturwissenschaftlicher Beweis ist, als solcher auch nicht aufgegeben werden.

Wie sollen wir den folgenden Satz deuten? »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken, es will über sein höchstes Hindernis *hinweg!*« (n. 720) Hier ist nicht die Rede von der »ethischen« und »subjektiven« Bedeutung und Wirkung der Lehre, sondern von der Zugehörigkeit des Gedankens zum »Leben« selber. »Leben« – das ist der Wille zur Macht. Das Seiende selbst ist als Werdendes schaffend-zerstörend; als Schaffendes wirft es sich die Ausblicke seiner verklärenden Möglichkeiten voraus. Höchstes Schaffen ist das Schaffen des höchsten Hindernisses, d. h. desjenigen, was dem Schaffen selbst den härtesten Widerstand und somit den größten und weitesten Abstoß in die Lebenssteigerung gibt. Dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft ist aber für das Leben am schwersten zu denken, weil dieses durch ihn gerade am leichtesten an sich selbst als einem schaffenden irre wird und in das bloße Gehen- und Gleitenlassen von allem absinken möchte. Die ewige Wiederkehr wird in dem angeführten Satz als aus dem Wesen des »Lebens« selbst entspringend aufgezeigt und damit im voraus der Willkür eines Einfalles und eines bloßen »persönlichen Glaubensbekenntnisses« entzogen. Von dieser Stelle aus wird auch ersichtlich, wie die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als dem ständigen Werden sich zu der alten, gewöhnlich als heraklitisch bezeichneten Lehre vom ewigen Flusse aller Dinge verhält.

Man pflegt, sogar unter Berufung auf Nietzsches eigene Äußerungen, seine Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen mit der Lehre Heraklits gleichzusetzen und Nietzsches Philosophie als einen »Heraklitismus« zu bezeichnen.

Nun ist unbestreitbar, daß Nietzsche sich der Lehre Heraklits, und zwar so, wie *er* sie mit seinen Zeitgenossen sah, verwandt fühlte. Besonders um das Jahr 1881, unmittelbar vor dem Aufkommen des Wiederkunftsgedankens, spricht er oft vom »ewigen Flusse aller Dinge« (XII, 30, n. 57); er nennt sogar die Lehre »vom Fluß der Dinge« »die letzte Wahrheit« (n. 89), diejenige, die keine Einverleibung mehr vertrage. Das besagt: die Lehre vom ewigen Fließen aller Dinge im Sinne der durchgängigen Bestandlosigkeit kann nicht mehr für wahr gehalten werden; in ihr kann sich der Mensch nicht als in einem Wahren halten, weil er sonst dem endlosen Wechsel und Unbestand und der völligen Zerstörung preisgegeben ist, weil dann ein Festes und damit Wahres unmöglich bleibt.

Diese Grundstellung zum Seienden im Ganzen als einem ewigen Flusse hatte Nietzsche in der Tat, unmittelbar bevor ihm der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen kam, eingenommen. Wenn nun aber, wie sich inzwischen ergab, dieser Gedanke der eigentliche Glaube, das wesentliche Sichhalten im Wahren als dem Festgemachten ist, dann macht dieser Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen den ewigen Fluß fest; dann wird jetzt diese letzte Wahrheit einverleibt (Vgl. die ersten Pläne, 1881). Von hier aus zeigt sich, warum dort in so betonter Weise von der »Einverleibung« gesprochen wurde. Dagegen ist jetzt die Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und ihrem zerstörerischen Wesen überwunden. Überhaupt ist es seit der Wiederkunftslehre mit Nietzsches »Heraklitismus« eine eigenartige Sache. Die Aufzeichnung aus der Zarathustra-Zeit, die wir jetzt zu nennen haben, spricht deutlich genug (n. 723):

> »Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen.«

Dieses Wort ist eine bewußte Gegenwendung gegen einen Gedanken, der in der griechischen Philosophie im Anschluß an Heraklit, d. h. an eine bestimmte Deutung seiner Lehre, ausgesprochen wurde. Danach können wir wegen des ständigen Fort- und Wegfließens des Flusses niemals in denselben Fluß steigen. Nietzsches Lehre bezeichnet sich dagegen als »Erlösung vom ewigen Flusse«. Das besagt nicht: Beseitigung des Werdens und Erstarrung, sondern Befreiung von dem bloßen endlosen »Immer so weiter«. Das Werden wird als Werden erhalten, und doch wird in das *Werden* die Beständigkeit, d. h. griechisch verstanden, das Sein, gelegt.

Auch jetzt ist das Seiende im Ganzen ein Fluß, ein Fließen im Sinne eines Werdens. In diesem ist jedoch die Wiederkehr des Gleichen so wesentlich, daß *sie* allererst den Werdenscharakter bestimmt. Für Nietzsche prägt sich von hier aus eine bestimmte Vorstellung von dem, was man einen »unendlichen Prozeß« nennt. »*Ein unendlicher Prozeß kann* gar nicht anders gedacht werden als *periodisch*.« (n. 727) In der Unendlichkeit der wirklichen Zeit ist für eine endliche Welt, sofern sie jetzt immer noch »wird«, nur der Geschehenscharakter einer Wiederkehr und damit eines Umlaufes möglich. Dabei sind die einzelnen Vorkommnisse nicht als äußerlich aneinandergereiht vorzustellen, so daß sie einfach in einem leeren Kreislauf abschnurren, sondern jegliches ist je nach seiner Art immer der Wiederklang aus dem Ganzen und der Einklang in das Ganze.

> »— Weißt du das nicht? In jeder Handlung, die du tust, ist alles Geschehens Geschichte wiederholt und abgekürzt.« (n. 726)

Während dem nächsten Anschein nach durch die Wiederkunftslehre in alles Seiende und in das menschliche Verhalten eine maßlose und völlige Gleichgültigkeit kommt, bringt in Wahrheit der Gedanke der Gedanken in das Seiende für

jeden Augenblick die höchste Schärfe und Entscheidungskraft.

Jener Anschein, als werde durch den Wiederkunftsgedanken alles Seiende gleichgültig, hat Nietzsche so stark beunruhigt, daß er die Folgen der Wiederkunftslehre ernstlich überdenken mußte:

»Furcht vor den Folgen der Lehre: die besten Naturen gehen vielleicht daran zu Grunde? Die schlechtesten nehmen sie an?« (n. 729)

Die Schlechtesten nehmen sie an, behaupten sich in ihr und begründen mit ihr, daß das Seiende der allgemeinen Gleichgültigkeit und Beliebigkeit anheimgefallen sei; und dies seien die Folgen einer Lehre, die in Wahrheit das größte Schwergewicht sein und den Menschen über die Mittelmäßigkeit hinaustreiben will. Weil aber der Anschein nicht zu beseitigen ist, und weil er immer als das Aufdringlichste und Hartnäckigste sich vordrängt, wird er auch fürs erste die Art des Für-wahr-haltens der Lehre beherrschen:

»Die Lehre der Wiederkunft wird zuerst das Gesindel anlächeln, das kalt und ohne viel innere Not ist. Der gemeinste Lebenstrieb gibt zuerst seine Zustimmung. *Eine große Wahrheit gewinnt sich zu allerletzt die höchsten Menschen: dies ist das Leiden der Wahrhaftigen.*« (n. 730; vgl. n. 35)

Überblicken wir das Wenige, was in der Zarathustra-Zeit an ausdrücklichen Besinnungen über die Wiederkunftslehre vorliegt, dann ist es seinem Gehalt nach sehr viel; alles Wesentliche steht in der straffsten Form weniger Sätze und eindeutig gestellter Fragen. Nietzsches denkerisches Dichten hat in diesem schwersten Gedanken für seine weitesten Ausschläge das Pendel, das ihm das ständige Zustreben auf die Mitte sichert und in allem Aufruhr des Fragens und Forderns die heitere Ruhe des leidgewohnten Siegers gibt. Die

Ruhe und Beruhigung gewinnt Nietzsche auch hinsichtlich der Frage der möglichen Wirkung der Lehre.

»Der größte Gedanke wirkt am langsamsten und spätesten! Seine nächste Wirkung ist ein Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben: er mehrt den guten Willen zum Leben? Vielleicht ist er nicht wahr: – mögen andere mit ihm ringen!« (XII, 398; 1883)

Aus der letzten Bemerkung möchte man schließen: Nietzsche hat selbst an der Wahrheit des Gedankens gezweifelt und ihn nicht ernst genommen, mit ihm nur als mit einer Möglichkeit gespielt. Das wäre sehr äußerlich gedacht. Nietzsche hat freilich an diesem Gedanken gezweifelt wie an jedem wesentlichen Gedanken, denn dies gehört zum Stil seines Denkens. Aber daraus darf *nicht* gefolgert werden: also hat er den Gedanken selbst nicht ernst genommen; zu folgern ist vielmehr: also hat er ihn ernst genommen, immer wieder durch sein Fragen hindurchgeschickt, ihn geprüft und so sich selbst auf sein Denken gestellt und sich ins Wissen gebracht: daß das Wesentliche des hier zu Denkenden *die Möglichkeit* ist. Jenes »vielleicht ist er nicht wahr« nennt diesen Möglichkeitscharakter deutlich genug. Nietzsche kennt nur Gedanken, mit denen gerungen werden muß; eine andere Frage bleibt immer, ob er des Gedankens Herr und Sieger bleibt, oder ob erst andere noch mit ihm ringen müssen.

Die Aufzeichnungen aus der Zeit des »Willens zur Macht« (1884–1888)

Aus den folgenden Jahren 1884–86 finden sich noch Pläne zu weiteren Teilen des »Zarathustra« und zu einer ganz anderen Gestaltung. Überall steht auch hier der Wiederkunftsgedanke in der Mitte von Nietzsches Denken. Die Leit-

vorstellung für seine Gestaltung ist der Gedanke vom »großen Mittag« als der »entscheidenden Zeit« (XII, n. 419; 1886).

Diesen Tatbestand zu wissen, nämlich das Bestehen dieser Pläne aus der Zeit um 1886, ist von Wichtigkeit. Bei der allgemein unsicheren und schwankenden Stellung der bisherigen Nietzsche-Auslegung zur Wiederkunftslehre konnte neuerdings die Irrmeinung aufkommen, Nietzsche habe überhaupt den Wiederkunftsgedanken, der ohnehin nur ein persönliches Glaubensbekenntnis gewesen sei, in dem Augenblick aus seinem Denken zurücktreten lassen, als er an die Planung und Vorbereitung seines philosophischen Hauptwerkes ging. In der Tat ist Nietzsche seit dem Abschluß des »Zarathustra« (1884) von dem Plan eines Werkes beansprucht, das seine Philosophie als Ganzes systematisch darstellen soll. Die Arbeit an diesem Werk beschäftigt Nietzsche mit Unterbrechungen von 1884 bis zum Ende seiner Schaffenszeit (Ende 1888).

Nach all dem, was wir bis jetzt über Nietzsches »Gedanken der Gedanken« und dessen Bewältigung seit 1881 gehört haben, müßte es verwunderlich erscheinen, wenn der Plan des philosophischen Hauptwerkes *nicht* getragen und *nicht* durchherrscht wäre vom Gedanken der ewigen Wiederkunft. Jedenfalls steht das Eine durch den obigen Beleg eines Planes aus dem Jahre 1886 fest, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft auch um *diese* Zeit die Mitte seines Denkens bildet. Wie sollte er um dieselbe Zeit sein philosophisches Hauptwerk vorbereiten *ohne* diesen Gedanken oder gar unter Preisgabe desselben? Was beweist stärker als jene dritte Mitteilung Nietzsches in »Jenseits von Gut und Böse« (1886) n. 56, daß der Wiederkunftsgedanke nicht nur nicht aufgegeben und auch nicht als persönliches Glaubensbekenntnis auf die Seite gestellt, sondern in einem neuen Anlauf ins Äußerste und

Höchste seiner Denkbarkeit gesteigert wurde? Sollte dieser neue Versuch, der gleichzeitig ist mit der lebendigsten Arbeit am Hauptwerk, nicht auch in der Sache und mit der Sache dieses Werkes zuinnerst einig sein? Wenn wir für das Bestehen des Gedankens der ewigen Wiederkunft um 1886 nur die bisher genannten Zeugnisse hätten, müßte schon dadurch die Irrmeinung von einem Zurücktreten dieses Gedankens als eine solche entlarvt sein. Aber wie steht es nun mit dem, was Nietzsche in der Zeit von 1884–88 gedacht und aufgezeichnet, aber nicht mitgeteilt hat?

Der Bestand des Unveröffentlichten aus dieser Zeit ist sehr groß und auf die Bände XIII, XIV, XV, XVI, verteilt; aber so müssen wir alsbald hinzufügen, in einer Form, die irreführt und die Auslegung von Nietzsches Philosophie aus der entscheidenden Zeit auch gründlich mißleitet hat, gesetzt, daß von einer *Auslegung*, d. h. von einer Auseinandersetzung *im Lichte der Grundfrage des abendländischen Denkens* die Rede sein darf. Der Hauptgrund der Irreführung liegt in einer Tatsache, die bereits allzu selbstverständlich hingenommen wird.

Die Herausgeber des »Nachlasses« haben nach Nietzsches Tod seit der Jahrhundertwende in mehreren Versuchen das von Nietzsche in seiner letzten Schaffenszeit geplante Hauptwerk aus den Aufzeichnungen zusammengestellt und dies im groben nach Plänen, die von Nietzsche selbst stammen. Nietzsche hat für dieses Hauptwerk zeitweilig, wohlgemerkt *nur* zeitweilig (1886/87), als Titel geplant: »*Der Wille zur Macht*«. Unter diesem Titel ist das Hauptwerk sogar schon eigens in der 1887 erschienenen Schrift »Zur Genealogie der Moral« (VII, 480, n. 27) im Fettdruck genannt und ebenso auf dem Umschlag der betreffenden Schrift angekündigt. Dieses Werk ist jedoch von Nietzsche nicht nur nie herausgegeben, es ist auch niemals als Werk gestaltet worden, so

wie Nietzsche ein solches Werk gestaltet hätte. Es ist auch nicht unterwegs unvollendet liegen geblieben, sondern es gibt lediglich einzelne Bruchstücke.

Indes bleibt auch diese Bezeichnung irreführend, da Bruchstellen und Fugen, die unmittelbar auf andere dazugehörige Stücke verweisen sollten, nicht kenntlich sind, und zwar deshalb nicht, weil kein Gefüge einer Durchgestaltung vorliegt, darin die einzelnen Aufzeichnungen ihre festgefügte Stelle finden könnten.

Seit dem Eingriff der Nachlaßherausgeber, die ein Werk »Der Wille zur Macht« veröffentlichten, gibt es von Nietzsche fälschlicherweise ein Werk – und sogar ein Hauptwerk – »Der Wille zur Macht«. In Wahrheit ist es eine willkürliche Auswahl von Aufzeichnungen Nietzsches aus den Jahren 1884–88, wo der Gedanke des Willens zur Macht nur zeitweise in den Vordergrund trat; und auch in bezug auf diese Tatsache ist erst noch zu fragen, in welcher Weise der Gedanke des Willens zur Macht in den Vordergrund rückte und weshalb. Durch diese willkürliche Auswahl, die freilich in Nietzsches sehr ungefähren Plänen einen Anhalt sucht, wird nun im vorhinein die Auffassung von Nietzsches Philosophie aus dieser Zeit vorbestimmt. Nietzsches eigentliche Philosophie ist bei ihren Darstellern jetzt unversehens »Philosophie des Willens zur Macht«. Die Herausgeber des Buches »Der Wille zur Macht«, die sorgfältiger arbeiteten als die nachkommenden Benützer und Darsteller, konnten allerdings nicht übersehen, daß in den Aufzeichnungen Nietzsches auch die Lehre von der ewigen Wiederkunft mitspricht; sie haben diese demgemäß, und zwar am Leitfaden eines von Nietzsche selbst stammenden Planes, in ihre eigene Zusammenstellung der Nietzscheschen Aufzeichnungen eingefügt.

Was ist von der Tatsache zu halten, daß es jetzt ein »nachgelassenes Werk« von Nietzsche unter dem Titel »Der Wille

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

zur Macht« gibt? Wir müssen dieser Tatsache die ebenso unbestreitbaren Tatsachen entgegenstellen:

1. daß Nietzsche trotz eigener Ankündigung das Werk selbst nie geschaffen hat;

2. daß er in der Folgezeit sogar diesen Plan mit diesem Haupttitel aufgegeben hat;

3. daß die letztgenannte Tatsache nicht ohne Beziehung zur erstgenannten steht.

Darum kann für eine umfassende und grundsätzliche Beurteilung der von Nietzsche nicht veröffentlichten Gedanken aus den Jahren 1884—88 das Buch »Der Wille zur Macht« nicht maßgebend sein. Der Plan zum Hauptwerk ist nicht gleichbedeutend mit dem Plan »Der Wille zur Macht«, sondern der so betitelte Werkplan ist nur eine vorübergehende Phase innerhalb der Arbeit am Hauptwerk. Sofern aber mit dem Wort »Wille zur Macht« innerhalb des Nietzscheschen Denkens etwas »Neues und Wesentliches« auftaucht, und zwar, zeitlich gesehen, *nach* der Erfahrung des Gedankens von der ewigen Wiederkunft, muß gefragt werden, wie beide, »Wille zur Macht« und »ewige Wiederkunft« sich zueinander verhalten. Wird durch den neuen Gedanken die Lehre von der ewigen Wiederkehr überflüssig, oder ist diese mit jenem vereinbar? Ist gar die Wiederkunftslehre nicht nur vereinbar mit dem Gedanken des »Willens zur Macht«, sondern *sein eigentlicher und einziger Grund?*

Entsprechend der jetzigen Darstellung müssen wir versuchen, unbeirrt durch das von den Herausgebern zusammengestellte »Werk« »Der Wille zur Macht« das festzustellen, was innerhalb des handschriftlichen Nachlasses aus der Zeit von 1884 bis 1888 über die Wiederkunftslehre vorliegt. Wir sind, da wir den »Nachlaß« in seinem unmittelbaren, wirklichen Zustande nicht vor uns haben, auf die Wiedergabe angewiesen,

die durch die Herausgeber eine bestimmte Gestalt angenommen hat, von der wir uns jedoch leicht freimachen können. Alle wesentlichen Aufzeichnungen stehen in dem Buch »Der Wille zur Macht« (XV und XVI). Der »Anhang« des Bandes XVI bringt (auf S. 413–467) auch sämtliche Pläne und Planskizzen, die Nietzsche bei der in ihrem Gang nicht feststellbaren Bemühung um das Hauptwerk entworfen hat.

Im Hinblick auf das Unveröffentlichte und Geplante dieser letzten Schaffenszeit stellen wir zwei Fragen:

1. Was zeigt eine Prüfung der Pläne zum Hauptwerk aus den Jahren 1884–88 hinsichtlich des Festhaltens am Wiederkunftsgedanken?
2. Was sagen die in diese Zeit fallenden Äußerungen über die Wiederkunftslehre selbst?

Zunächst ergibt sich die unbestreitbare Tatsache, daß der Wiederkunftsgedanke überall die maßgebende Stelle einnimmt. Weil dieser Gedanke alles beherrschen soll, kann er, muß er sogar in den wechselnden Plänen auch verschiedene Stellen einnehmen und verschiedene Gestalten zeigen und so jeweils das Ganze darstellungsmäßig in verschiedener und dennoch einheitlicher Weise tragen und führen. Daß dem so ist, läßt sich durch eine sorgfältige Überprüfung unzweideutig belegen. Von einem Zurücktreten des Grundgedankens der ewigen Wiederkehr findet sich keine Spur.

Das Wichtigere, was eine Prüfung der Pläne ergibt, ist folgendes: Die verschiedenartige Stellung, die der Wiederkunftsgedanke im Baugefüge der »Philosophie der Zukunft« haben soll, gibt einen Fingerzeig auf das Wesen des Gedankens selbst. Der Gedanke muß nicht nur jeweils aus dem schaffenden Augenblick der Entscheidung des Einzelnen gedacht werden, sondern er ist als zum Leben selbst gehörig eine *geschichtliche Entscheidung* – eine *Krisis*.

Wir verfolgen zunächst die Pläne daraufhin, wie weit und in

welcher Weise der Wiederkunftsgedanke ausdrücklich hervortritt.

Der XVI, 413 verzeichnete 1. Plan gehört nicht an diese Stelle, er stammt aus dem Jahre 1882 und paßt sich ganz dem Gedankenkreis der »Fröhlichen Wissenschaft« an. Erst mit dem Plan Nr. 2 beginnen die Pläne und Entwürfe aus den Jahren 1884–85, aus der Zeit, in der Nietzsche ausdrücklich, vor allem in Briefen, mehrfach vom Ausbau seiner »Philosophie« spricht, vom Hauptbau, zu dem »Also sprach Zarathustra« die Vorhalle sein soll. In dieser Zeit ist der Plan zum Hauptwerk lebendig, aber es fehlt jede Spur von einem Werk des Titels »Der Wille zur Macht«. Vielmehr lauten die Titel: »Die ewige Wiederkunft« (1884) – in drei verschiedenen Plänen desselben Jahres; oder: »Mittag und Ewigkeit. Eine Philosophie der ewigen Wiederkunft« (1884); oder der zuletztgenannte Untertitel wird zum Haupttitel: »Philosophie der ewigen Wiederkunft« (1884).

Dagegen findet sich aus dem Jahre 1885 die Aufzeichnung: »Der Wille zur Macht. Versuch einer Auslegung alles Geschehens«. Die Vorrede soll »über die drohende ›Sinnlosigkeit‹« und das »Problem des Pessimismus« handeln. Daß damit schon der ganze Plan, der von der ewigen Wiederkunft als solcher nicht spricht, gleichwohl unter diesen Gedanken gerückt ist, werden wir alsbald begreifen, wenn wir über den »Bereich« der Wiederkunftslehre handeln. Aus diesem Plan geht nur das Eine hervor: Die Frage nach dem Willen zur Macht ist in die Philosophie der ewigen Wiederkunft eingeordnet. Dieser Gedanke greift allen anderen vor, er wird in der Vorrede behandelt, weil er durch alles hindurchgreift.

Aber schon aus dem Jahre 1884, da Nietzsche vermutlich der Wille zur Macht als durchgängiger Charakter alles Seienden ganz deutlich wurde, findet sich in einem Plan n. 2 ein wichtiger Hinweis auf den Zusammenhang von ewiger Wieder-

kehr und Wille zur Macht. Dieser Plan gipfelt im 5. Punkt mit der Überschrift: »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten* Menschen.« Wo dieser Gedanke der Gedanken gedacht, d. h. einverleibt wird, bringt er den Denkenden zu höchsten Entscheidungen, so daß er über sich hinaus wächst, d. h. erst seiner mächtig wird und sich selbst will – daß er als Wille zur Macht *ist*.

Um die so geplante Philosophie in einem Hauptwerk zu gestalten, wird jetzt eine Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht durchgeführt. Diese Betrachtung ist wesentlich, und für Nietzsche rückt sie für die nächsten Jahre in die Mitte, die alles Seiende selbst bestimmt. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr wird so wenig ausgeschaltet und in ihrer Bedeutung so wenig herabgemindert, daß sie vielmehr aufs höchste dadurch gesteigert wird, daß Nietzsche den Hauptbau durch die »Auslegung alles Geschehens« möglichst gründlich nach allen Seiten sichern will. Aus dem Jahre 1885 stammen noch Aufzeichnungen (XVI, 415), in denen klar gesagt wird, was Nietzsche unter dem jetzt in den Vordergrund der *Arbeit* tretenden Willen zur Macht versteht: »Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen.«

Wenn man nur dieses Wort bedenken wollte, um sich dann auf das zu besinnen, was die ewige Wiederkunft ist, so müßte einleuchten, daß es sich hier um ganz Verschiedenes (in einem mehrfachen Sinne) handelt. Die ewige Wiederkunft ist kein letztes Faktum, sondern »der Gedanke der Gedanken«. Der Wille zur Macht ist kein Gedanke, sondern ein »letztes Faktum«; dieses kann jenen weder verdrängen noch ersetzen. Es erhebt sich die entscheidende, von Nietzsche selbst nicht mehr gestellte Frage: was liegt hinter diesem Unterschied zwischen der ewigen Wiederkunft als dem »schwersten Gedanken« und dem Willen zur Macht als dem »letzten Faktum« im Grunde

verborgen? Solange wir in diesen gründenden Bereich nicht zurückfragen, bleiben wir an Worten hängen und in einem äußerlichen Verrechnen von Nietzsches Denken stecken.

Die Prüfung der Pläne aus den Jahren 1884 und 1885 zeigt jedoch eindeutig: die Philosophie, die Nietzsche im Ganzen darzustellen plant, ist die Philosophie der ewigen Wiederkunft; um sie zu gestalten, bedarf es der Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht. Je mehr Nietzsche sich in die Gesamtdarstellung seiner Philosophie hineindenkt, um so bedrängender wird ihm die Auslegung alles Geschehens als Wille zur Macht zur Hauptaufgabe. Deshalb rückt dieses Wort »Wille zur Macht« in den Titel des geplanten Hauptwerkes. Daß jedoch das Ganze vom Gedanken der ewigen Wiederkunft getragen und durchgängig bestimmt bleibt, ist so eindeutig, daß man sich fast scheut, noch eigens darauf hinzuweisen.

Der Plan von 1886 ist überschrieben »Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte.« Der Untertitel sagt, was die Besinnung auf den Willen zur Macht eigentlich leisten muß: eine Umwertung aller Werte. Unter Wert versteht Nietzsche dasjenige, was Bedingung des Lebens, d. h. der Lebenssteigerung ist. Umwertung aller Werte heißt, für das Leben, das Seiende im Ganzen, eine neue Bedingung ansetzen, durch die das Leben wieder zu sich selbst, d. h. über sich hinausgetrieben und so erst in seinem wahren Wesen möglich wird. Umwertung ist nichts anderes als das, was das größte Schwergewicht, der Gedanke der ewigen Wiederkunft, leisten soll. Der Untertitel, der anzeigt, in welchen umfassenden Zusammenhang der Wille zur Macht hineingehört, könnte daher gleichfalls wie im Jahre 1884 lauten: »*Eine Philosophie der ewigen Wiederkunft*« (XVI, 414; n. 5).

Zur vollsten Bestätigung unserer Auslegung ist ein Plan von 1884 (XVI, 415; n. 6) überschrieben: »Philosophie der ewigen Wiederkehr. Ein Versuch der Umwertung aller Werte.« Der Plan von 1886 gibt eine Einteilung in vier Bücher. Die Vierteilung hält sich bei allen Wandlungen bis zum Ende 1888 durch. Wir achten jetzt nur auf das I. und IV. Buch, die das Ganze umschließen. Im I. Buch »*Die Gefahr der Gefahren*« zielt die Frage wieder auf die drohende »Sinnlosigkeit« — wir können auch sagen, auf die Tatsache, daß alle Dinge ihre Gewichte verlieren. Bedrängend wird die Frage nach der Möglichkeit, in das Seiende ein neues Schwergewicht zu bringen. »Die Gefahr der Gefahren« muß durch »den Gedanken der Gedanken« gebannt werden. Das IV. Buch trägt den Titel »*Der Hammer*«. Wenn wir auch noch nicht wüßten, was dieses Wort meint, so könnten wir es aus dem Plan n. 2 von 1884 (XVI, 414) eindeutig ablesen; hier wird das letzte Stück, das bereits angeführt wurde, genannt: »Die Lehre der ewigen Wiederkunft als *Hammer* in der Hand des *mächtigsten* Menschen.« Statt der Überschrift des IV. Buches »*Der Hammer*« könnte auch stehen: »Die Lehre von der ewigen Wiederkunft« (vgl. die Erläuterung zum vierten Buch; XVI, 420).

Die Pläne zum Hauptwerk aus dem folgenden Jahr 1887 bis Anfang 1888 zeigen einen durchgängig einheitlichen Bau. Es ist die Zeit, in der Nietzsches denkerische Arbeit in der Richtung auf den Willen zur Macht ihren Höhepunkt erreicht. Wie steht es um diese Zeit mit der Wiederkunftslehre? Sie erscheint jedesmal im vierten und letzten Buch der Pläne. Was hier das Letzte ist in der Darstellung, ist der Sache und dem Begründungszusammenhang nach das Erste, das vom Anfang bis zum Ende Hindurchgreifende, weshalb es darstellungsmäßig sich erst am Ende in seiner ganzen Wahrheit enthüllen kann. Die Stellung am Ende zeigt aber noch das

Weitere an, daß die »Lehre« keine »Theorie« ist, daß sie nicht als irgendeine Weltentstehungshypothese zu wissenschaftlichen Erklärungen benutzt werden soll, sondern daß das Denken dieses Gedankens das Leben von Grund aus verwandelt und damit neue Maßstäbe der Erziehung aufrichtet.

Im Hinblick auf diesen verwandelnden Entscheidungs- und Ausscheidungscharakter des Wiederkunftsgedankens ist auch der Titel des vierten Buches in den einzelnen Plänen dieser Zeit gefaßt. »*Zucht und Züchtung*« lautet er im Plan vom 17. März 1887, den die Herausgeber von Nietzsches Aufzeichnungen zum Hauptwerk als Grundlage genommen haben. Der nächste Plan aus dem Sommer 1887 hat als Titel des IV. Buches: »*Die Überwinder und die Überwundenen* (Eine Wahrsagung).« Im anschließenden Plan heißt der entsprechende Titel: »*Überwinder und Überwundenes*«.

In diesen Titeln ist, dem groben Wortlaut nach gelesen, freilich nichts von der ewigen Wiederkunft zu finden. Man braucht indes noch nicht einmal viel von diesem Gedanken zu wissen, um bei diesen Titeln sogleich daran erinnert zu werden, daß dieser schwerste Gedanke vor die Frage stellt, ob wir das Leben in seiner Zwiespältigkeit verneinen und ihm ausweichen und damit uns selbst unter seine Räder bringen und somit Überwundene sind oder ob wir es bejahen und zu Überwindern werden. Der Zusatz »Eine Wahrsagung« deutet klar auf die Wiederkunftslehre (1884, XVI, 413). Außerdem bringt die ausführlichere Fassung des Planes vom 17. März 1887 (Ende 1887; XVI, 424) als ersten Titel des IV. Buches ausdrücklich die Überschrift: »*Die ›ewige Wiederkunft‹*«. Als weitere Abschnitte schließen sich an: »*Die große Politik*«, »*Lebens-Rezepte für uns*«. Der eindeutigste Beleg jedoch für die auch in der Zeit eines Vorranges des Willens zur Macht ungeschwächte Stellung der Wiederkunftslehre in der Mitte des Ganzen liegt darin, daß

das IV. Buch als das überwindende Gegenspiel zum ersten gedacht ist, in dem vom europäischen Nihilismus und seiner Heraufkunft gehandelt wird.

Der Nihilismus ist das Ereignis des Schwindens aller Gewichte aus allen Dingen, die Tatsache des Fehlens des Schwergewichtes. Dieses Fehlen aber wird als solches erst dann erfahrbar und sichtbar, wenn es im Fragen nach einem neuen Schwergewicht ans Licht gebracht wird. Von da aus gesehen, ist das Denken des Gedankens der ewigen Wiederkunft, als ständig entscheidungsmäßiges Fragen, die Vollendung des Nihilismus. Solches Denken macht mit der Verschleierung und Übermalung dieses Ereignisses ein Ende, aber so, daß es zugleich der Übergang zur neuen Bestimmung des größten Schwergewichtes wird. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist daher der »kritische« Punkt, der Punkt der Scheidung des gewichtslos gewordenen und des neue Gewichte suchenden Zeitalters. Sie ist die eigentliche Krisis. In diesem Sinne heißt es in Erwägungen zu den Plänen aus der Zeit der Betonung des »Willens zur Macht« (XVI, 422): »Die Lehre von der *ewigen Wiederkunft:* als seine [des Nihilismus] Vollendung, als *Krisis.*«

Auch die Pläne aus dem Frühjahr und Sommer 1888, dem letzten Schaffensjahr Nietzsches, zeigen trotz mancher Wandlungen wieder eindeutig dasselbe Gepräge, insofern jedesmal der Plan auf den ewigen Wiederkunftsgedanken als die Spitze zuläuft. Die Titel des jeweils letzten Teiles wechseln: »Die Umgekehrten. Ihr Hammer ›Die Lehre von der ewigen Wiederkunft‹.« (425) »Erlösung von der *Ungewißheit.*« (426) »Die *Heilkunst* der Zukunft.« (427) »Heilkunst« ist für Nietzsche als »Kunst« ein Wert, d. h. eine vom Willen zur Macht gesetzte Bedingung, und zwar diejenige der »Lebenssteigerung«. »Die Heilkunst der Zukunft« ist *die* Bedingung, die künftig das Seiende im Ganzen als Schwergewicht be-

stimmt. Um diese Bedingung zur Wirkung zu bringen, muß zuerst eine *»stärkere Art Mensch«* da sein.

In den letzten Plänen aus dem Herbst 1888 verschwindet der Titel »Der Wille zur Macht« als Haupttitel wieder, um dem bisherigen Untertitel »Umwertung aller Werte« Platz zu machen. Hier lauten die Titel des IV. Buches: »Die Erlösung vom Nihilismus«; *»Dionysos.* Philosophie der ewigen Wiederkunft«; *»Dionysos philosophos«; »Dionysos.* Philosophie der ewigen Wiederkunft.«

Die anscheinend nur äußerliche Überprüfung der Pläne zielt auf die Frage: Wo ist im Gefüge der von Nietzsche geplanten Mitteilung seiner Philosophie der Ort für die Darstellung des Wiederkunftsgedankens?

Wenn diese Lehre die *»Krisis«* ist, muß sie nach zwei entgegengesetzten Richtungen blicken. Die Lehre muß einmal dort zu einer Mitteilung kommen, wo die Frage nach dem Schwergewicht auftaucht als Frage nach dem Schwinden aller bisherigen Gewichte. Die Lehre muß zum anderen dort entfaltet werden, wo das neue Schwergewicht selbst in das Seiende gelegt wird.

Die Herausgeber von Nietzsches Arbeiten aus der Zeit nach dem »Zarathustra« bis zum Ende haben in dieser Hinsicht insofern den rechten Blick bewiesen, als sie innerhalb des von ihnen zusammengestellten Buches »Der Wille zur Macht« die in Nietzsches Nachlaß vorhandenen Stücke zur Wiederkunftslehre auf zwei Stellen verteilten. Einmal auf das I. Buch »Der europäische Nihilismus«, I. Kapitel, 4.: »Die Krisis: Nihilismus und Wiederkunftsgedanke«, nn. 55 und 56 (XV, 181–187), und dann auf das IV. Buch »Zucht und Züchtung«, als Schluß des ganzen »Werkes«: »Die ewige Wiederkunft«, nn. 1053–1067 (XVI, 393–402). Für diese Verteilung gibt es allerdings in Nietzsches Planskizzen deutliche Fingerzeige. Die im I. Buch behandelte Frage des Ni-

hilismus und des Wiederkunftsgedankens verlangt eine gesonderte Erörterung. Daher sei jetzt nur auf das im Buch IV Zusammengestellte kurz eingegangen, und zwar am Leitfaden der Frage, wie weit sich in den Aufzeichnungen zwischen 1884 und 1888 noch eine weitere Entfaltung der Lehre zeigt und in welcher Hinsicht.

Wenn wir diese Stücke mit denen aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (XII) im groben vergleichen und mit dem, was an Lehrgehalt im »Zarathustra« ausgesprochen ist, dann scheint sich nichts mehr gewandelt zu haben. Wir finden dieselben Besinnungen sowohl in der Richtung der »Beweise« für die Lehre, als auch in der Richtung ihrer »Wirkung«. Aber wenn wir schärfer zusehen und im voraus bedenken, daß die Aufzeichnungen in die Zeit gehören, in der Nietzsche seine Philosophie als Ganzes immer wieder zu durchdenken und in eine Gestalt zu bringen sucht, dann zeigt sich ein anderes Bild. Die Vorbedingung, um dies zu sehen, ist jedoch, daß wir die in der heute vorliegenden Veröffentlichung gegebene Anordnung der 15 Stücke nicht einfach hinnehmen, sondern sie erst einmal nach ihrer *zeitlichen* Folge ordnen. In der jetzigen Zusammenstellung sind die Stücke *bunt durcheinandergewürfelt*, das erste gehört in das Jahr 1884, das letzte, das zugleich das ganze Werk abschließt, stammt aus dem Jahre 1885, während unmittelbar davor ein späteres, aus dem letzten Jahre 1888 steht. Es sei zunächst die zeitliche Anordnung der Aufzeichnungen festgelegt. In das Jahr 1884 gehören: nn. 1053, 1056, 1059, 1060; in das Jahr 1885 gehören: nn. 1055, 1062, 1064, 1067; in die Zeit von 1885/86: n. 1054; in die Zeit von 1886/87: n. 1063; in die Zeit von 1887/88: nn. 1061 und 1065; in das Jahr 1888: n. 1066; für die Zeit von 1884 bis 1888 nicht genau festlegbar, aber nach der Handschrift vermutlich um das Jahr 1884/85: nn. 1057 und 1058.

Da wir bei der eigentlichen auseinandersetzenden Auslegung von Nietzsches Grundgedanken auf seine letzten Äußerungen zurückgreifen müssen, sei ein näheres Eingehen auf die jetzt genannten Stücke bis dahin verschoben. Nur *ein* wesentlicher Umstand sei sogleich hervorgehoben. Nietzsche spricht deutlicher als bisher von den »Voraussetzungen« der Wiederkunftslehre, und zwar von »theoretischen« und »praktischen«. Das ist zunächst befremdlich; denn wenn die Lehre von der ewigen Wiederkunft die alles bestimmende Grundlehre sein soll, dann kann sie selbst keine Voraussetzungen mehr haben. Sie muß umgekehrt ihrerseits die Voraussetzung für alle weiteren Gedanken sein. Oder sollte sich in dieser Redeweise ankündigen, daß die Wiederkunftslehre zwar nicht aufgegeben, jedoch in ihrer grundlegenden Bedeutung abgesetzt und in eine nachgeordnete Stellung zurückgeschoben wird? Darüber läßt sich nur dann eine Entscheidung fällen, wenn wir wissen, was Nietzsche mit diesen »Voraussetzungen« meint. Unmittelbar sagt er dies nicht, aber aus Andeutungen und der Gesamtrichtung seines Denkens ist es eindeutig zu erweisen: er meint den Willen zur Macht als die durchgängige Verfassung alles Seienden. Der Wiederkunftsgedanke wird jetzt ausdrücklich vom Willen zur Macht her gedacht. Also, könnten wir jetzt schließen, wird der ewige Wiederkunftsgedanke auf den Willen zur Macht zurückgeführt. Das wäre jedoch sehr voreilig und äußerlich geschlossen.

Aber selbst wenn es so stünde – wenn der Wille zur Macht die Voraussetzung für die ewige Wiederkunft des Gleichen wäre –, dann würde daraus gerade nicht folgen, daß der Wille zur Macht die Lehre von der ewigen Wiederkunft ausschließt, weil beide sich nicht vertragen. Es würde das Umgekehrte folgen, daß der Wille zur Macht die ewige Wiederkunft des Gleichen *fordert*.

Es ergibt sich indes aus der Übersicht über die Pläne dieser Zeit, daß die Wiederkunftslehre nirgends zurückgedrängt wird, sie behauptet überall ihre bestimmende Stellung. Demnach bleibt nur die Frage: *Wie verhalten sich der Wille zur Macht als die durchgängige Verfassung des Seienden und die ewige Wiederkunft des Gleichen als die Seinsweise des Seienden im Ganzen zueinander?* Was bedeutet es, wenn der Wille zur Macht von Nietzsche als »Voraussetzung« für die ewige Wiederkunft des Gleichen angesetzt wird? Wie versteht er hier »Voraussetzung«? Hat Nietzsche von diesem hier obwaltenden Verhältnis einen klaren und gegründeten Begriff? Nietzsche hatte in der Tat keine klare und zumal keine begriffliche Einsicht in das genannte, erst zu bedenkende Verhältnis.

Der Wille zur Macht kann »Voraussetzung« sein für die ewige Wiederkehr des Gleichen:

1. sofern aus dem Willen zur Macht als dem Kraftcharakter des Weltganzen sich die ewige Wiederkunft des Gleichen er-weisen läßt. Der Wille zur Macht wäre so der *Erkenntnisgrund* für die ewige Wiederkehr des Gleichen;
2. sofern die ewige Wiederkunft nur möglich ist, wenn dem Seienden als solchem die Verfassung des Willens zur Macht eignet. Der Wille zur Macht wäre so der *Sach*grund für die ewige Wiederkehr des Gleichen;
3. sofern die Verfassung des Seienden (sein Was, die quidditas, essentia) die Weise des Seins (dessen Wie und Daß, die existentia) begründet.

Solange das genannte Verhältnis zwischen der *Verfassung* des Seienden und der *Weise* des Seins im Unbestimmten bleibt, besteht auch die Möglichkeit, daß umgekehrt die Verfassung des Seienden aus der Weise des Seins entspringt.

Das Verhältnis läßt sich durch die Beziehung zwischen einem Bedingenden und einem Bedingten, zwischen Grün-

dendem und Begründetem nicht bestimmen. Zu seiner Bestimmung bedarf es vorgängig einer Erörterung der Wesensherkunft des Wesens des Seins.

Mit diesen Fragen greifen wir jedoch bereits vor in die entscheidenden Schritte der Auslegung und Bestimmung des Verhältnisses von ewiger Wiederkunft des Gleichen und Wille zur Macht. Wie sehr aber für Nietzsche selbst gerade in der letzten Schaffenszeit dieses Verhältnis als ein dunkles und für ihn nicht faßliches die eigentliche Unruhe seines Denkens ausmacht, ermessen wir an einem scheinbar äußeren Umstand. Das in der jetzigen Textanordnung am Schluß des ganzen »Werkes« »Der Wille zur Macht« stehende Stück n. 1067 ist in der vorliegenden Form die Umarbeitung einer früheren Fassung (XVI, 515). Auf die Frage »Und wißt ihr auch, was mir ›die Welt‹ ist?« antwortet Nietzsche in der ersten Fassung: sie ist ewige Wiederkunft des Gleichen, das Zurückwollen des Gewesenen und das Hinauswollen zu dem, was sein muß. In der zweiten Fassung heißt es: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht — und Nichts außerdem!*«

Wieder stehen wir vor der uns schon mehrfach begegneten Frage: ob wir nur am äußeren Unterschied des Wortlautes der Sätze und Worte »ewige Wiederkunft des Gleichen« und »Wille zur Macht« haften bleiben wollen — oder ob wir wissen, daß eine Philosophie nur begreifbar wird, wenn wir versuchen, ihr Gesagtes zu *denken*. In jedem Fall zeigt die erwähnte Umarbeitung, daß der Wille zur Macht und die ewige Wiederkunft des Gleichen zusammengehören; mit welchem Recht ließe sich sonst das eine für das andere setzen? Wie aber, wenn der Wille zur Macht im eigensten und innersten Sinne Nietzsche in sich nichts anderes wäre als das Zurückwollen zu dem, was war, und das Hinauswollen in das, was sein muß? Wie, wenn die ewige Wiederkehr des Gleichen als Geschehen nichts anderes wäre als der Wille zur

Macht, so nämlich, wie Nietzsche dieses Wort versteht und nicht wie irgendeine Ansicht von »Politik« sich das gerade zurechtlegt? Dann wäre die Kennzeichnung des Seienden als Wille zur Macht nur die Ausfaltung des ursprünglichen und vorgängigen Entwurfes des Seienden als ewige Wiederkehr des Gleichen. So verhält es sich in Wahrheit.

Der Wille zur Macht ist insofern »Voraussetzung« für die ewige Wiederkunft des Gleichen, als vom Willen zur Macht her erst erkannt werden kann, was ewige Wiederkunft des Gleichen heißt. Weil die ewige Wiederkunft des Gleichen der Sache nach der Grund und das Wesen des Willens zur Macht ist, deshalb kann dieser als Grund und Ausgang für den Einblick in das Wesen der ewigen Wiederkunft des Gleichen angesetzt werden.

Aber auch dann, wenn diese wesentliche Zusammengehörigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkunft des Gleichen ans Licht gelangt, stehen wir erst am Beginn des philosophischen Begreifens; denn es erhebt sich die Frage, *was* da überhaupt und *wie* es gedacht wird, wenn das Seiende als solches im Ganzen im Sinne der ewigen Wiederkunft des Gleichen und des Willens zur Macht und ihrer Zusammengehörigkeit vor das Denken kommt.

So schließt unsere Übersicht über das, was Nietzsche von seiner Wiederkunftslehre mitteilte und was er zurückbehielt, mit den Fragen, die zu einem Weg werden müssen, der uns zu dem gelangen läßt, was wir Nietzsches metaphysische Grundstellung nennen. Die Übersicht über die Entstehung der Wiederkunftslehre ist in sich schon der Hinblick darauf, wie sie in das Ganze seiner Philosophie zu stehen kommt, welcher Hinblick der ständige Ausblick auf das Ganze dieser Philosophie ist. Deshalb mußten wir immer wieder über einen bloßen Bericht hinausgehen und durch Fragen weitere Zusammenhänge sichtbar machen. Wir haben dadurch still-

schweigend schon der Erörterung der nächsten Fragen vorgearbeitet, die jetzt noch zu beantworten sind, den Fragen nach der *Gestalt* der Wiederkunftslehre und nach ihrem *Bereich*.

Die Gestalt der Wiederkunftslehre

Bevor wir zu bestimmen versuchen, welche Gestalt die Wiederkunftslehre hat, werden wir fragen müssen, ob sie überhaupt eine Gestalt hat; denn wenn der vorige Überblick *etwas* deutlich machte, dann ist es die Vielgestaltigkeit oder besser die Gestaltlosigkeit und Ungestaltetheit der Lehre. Doch was meinen wir mit *Gestalt* der Lehre, und warum fragen wir nach ihr? Wäre die Gestalt der Lehre nur eine nachträgliche, nach irgendwelchen Gesichtspunkten der bestmöglichen Wirkung oder der leichtesten Verständlichkeit veranstaltete Zusammenstellung der Lehrsätze und Lehrstücke, dann bliebe die Frage nach ihr von nachgeordneter Bedeutung. Wir fragen jedoch nach der Gestalt, um außer einem ersten Überblick Anderes und Wesentlicheres von der Lehre in den Blick zu fassen.

Unter der Gestalt der Lehre verstehen wir den durch ihre eigene Wahrheit vorgezeichneten inneren Aufbau dieser Wahrheit selbst. Der Aufbau der Wahrheit meint nicht die buchmäßige Anordnung der Begründungsfolge der Sätze, sondern den Einbau der *Offenbarkeit* des Seienden im Ganzen in das Seiende selbst, derart, daß dieses hierdurch erst sich als solches zeigt und fügt. Hat Nietzsches Lehre eine Gestalt in diesem Sinne? Die Frage läßt sich nicht unmittelbar beantworten; um so weniger, als die so verstandene Gestalt auch ohne die äußere Vollendung ihrer Darstellung bestehen könnte. Wenn zu einer Gestalt immer ein Bestimmungsgrund gehört, kraft dessen sich eine Wahrheit in ihrem eige-

nen Grunde aufstellt, wenn somit Gestalt nur möglich ist aus einer Grundstellung, wir jedoch auf unserem Weg eine solche Grundstellung für Nietzsches Denken voraussetzen, dann wird in seiner Philosophie das lebendig sein, was Gestalt ermöglicht und fordert.

Blicken wir zurück, dann sehen wir, wie zum mindesten mittelbar sich überall ein eigenes Gesetz der Wahrheit in Nietzsches Gedanken bekundet. Das ist daran ersichtlich, daß alle Kennzeichnungen der Lehre fehlgreifen, die sie in geläufige Vorstellungen einordnen wollen. Ob man an ihr einen »naturwissenschaftlichen« Gehalt und eine »ethische« Bedeutung unterscheidet, oder weitergreifend eine »theoretische« und eine »praktische« Seite, ob man diese Unterscheidungen ersetzt durch die heute beliebtere, aber keineswegs klarere zwischen »metaphysischem« Sinn und »existenzieller« Anrufungskraft — jedesmal zeigt sich die Zuflucht zu einem Zweiseitigen, davon keine Seite für sich trifft: das Zeichen einer gesteigerten, aber nicht zugegebenen Verlegenheit. Das Wesentliche und Eigenste wird so nicht ins Freie gebracht, sondern alsbald in andere, längst gebräuchliche und vernutzte Vorstellungsweisen umgemünzt. Ebenso steht es mit den wiederum anders gerichteten Unterscheidungen einer »poetischen« und »prosaischen« Darstellung der Lehre oder einer »subjektiven« und »objektiven« Seite an ihr. Es ist schon Wichtiges gewonnen, wenn man aus der, wenngleich noch unbestimmt und unsicher erfahrenen »Lehre« her merkt, daß die genannten Deutungshinsichten fragwürdig sind und unseren Blick verstellen. Solches einzusehen, ist die nächste Absicht der Frage nach der Gestalt.

Die nächste Folge eines Verzichtes auf diese bequemen Vorstellungskreise wird sein, daß wir uns bemühen, eine Blickbahn zu gewinnen, aus der uns die Gestalt oder zunächst die Bestimmungsgründe des Gestaltgesetzes aufleuchten. Aber

wie sollen wir diese Blickbahn erblicken? Sie kann sich nur aus einem Vorblick auf das Ganze von Nietzsches Philosophie ergeben, und zwar auf das Ganze, wie es selbst gemäß dem eigenen Gesetz zu seiner eigenen Gestalt drängt. Wo treffen wir auf dieses Drängen, Stoßen und Umstoßen? Antwort: in Nietzsches Bemühungen um sein »Hauptwerk«. Im Schwanken der Pläne muß sich zeigen, was sich durchhält, was verworfen und verwandelt wird; hier müssen die Pole ans Licht kommen, um die alle Unruhe seines Denkens kreist.

Die drei gegeneinander beweglichen Pole, um die alle Unruhe der Gestaltfindung sich dreht, sind uns kenntlich durch die drei Titel, die alle nacheinander zu Haupttiteln des geplanten Werkes ausersehen werden, ohne dabei die jeweils ausgeschlossenen zu verdrängen: die ewige Wiederkunft, der Wille zur Macht, die Umwertung aller Werte. Das Gefüge dieser drei, und zwar das durch diese drei selbst vorgezeichnete Gefüge, ist die Gestalt, die gesuchte, sich selbst suchende Gestalt. Alle drei Titel meinen das Ganze dieser Philosophie, und keiner trifft es ganz, weil sich die Gestalt dieser Philosophie nicht auf einen Strang zwingen läßt.

So wenig wir unmittelbar nur *eine* eindeutige Vorzeichnung des Gefüges aufgreifen können, in dem »ewige Wiederkunft«, »Wille zur Macht«, »Umwertung aller Werte« gleichursprünglich einig zusammengehören, so gewiß müssen wir annehmen, daß Nietzsche selbst für sich klare Möglichkeiten der Gestaltung sah; denn ohne diese Sicht bliebe die Sicherheit der Grundhaltung unverständlich, die durch alle Mannigfaltigkeit der Pläne hindurchscheint.

Aber diese Pläne und die trockenen Aufreihungen von Titeln und Nummern *sprechen* nur für uns, wenn sie durchleuchtet und erfüllt sind von dem Wissen dessen, was sie bewältigen wollen. Solches Wissen haben wir nicht. Es wird noch Jahr-

zehnte brauchen, bis es gewachsen ist. Daher würde unser Versuch, auf dem Wege eines Vergleichens der Pläne ihr bildendes Gesetz zu finden, in einem gekünstelten Verfahren hängen bleiben, das sich anmaßt, von außen her das »System« Nietzsches auszumachen. Wir müssen, um dem Ziel näher zu kommen, ja um das Ziel allererst auszustecken, einen vorläufigen Weg wählen, der zugleich die Gefahr der schlagwortmäßigen Leere der Titel vermeidet.

Gesucht ist der innere Aufbau der Wahrheit des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als des Grundgedankens von Nietzsches Philosophie. Die Wahrheit des Gedankens betrifft das Seiende im Ganzen. Weil jedoch der Gedanke seinem Wesen nach das größte Schwergewicht sein will, mithin das Menschsein und somit uns selbst inmitten des Seienden im Ganzen bestimmen will, ist die Wahrheit dieses Gedankens nur dann Wahrheit, wenn sie *unsere* Wahrheit ist.

Man könnte erwidern, das sei selbstverständlich und sei auch ohne weiteres damit gegeben, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen alles Seiende angeht, also auch uns, die wir als einzelne Fälle und vielleicht als Stäubchen zu diesem Seienden gehören und darin umgetrieben werden. Aber der Gedanke selbst *ist* doch nur, wenn die *Denkenden — sind.* Diese sind demnach mehr und noch anderes als nur *Fälle des Gedachten.* Diejenigen, die diesen Gedanken denken, sind auch nicht und nie irgendwelche irgendwo und irgendwann vorkommende Menschen. Das Denken dieses Gedankens hat seine eigenste geschichtliche Notwendigkeit und bestimmt selbst einen geschichtlichen Augenblick. Aus diesem Augenblick allein taucht die Ewigkeit des in jenem Gedanken Gedachten auf. Was demnach der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen umspannt, der Bereich, auf den er sich bezieht und den er durchherrscht und so erst bil-

det, ist noch nicht dadurch umschrieben, daß nur summierend festgestellt wird, es gehöre alles Seiende in seinen Bereich wie die Nüsse in den Sack. Der Bereich dieses Gedankens bedarf der vorgängigen Bestimmung; er ist es, *im Blick auf den* wir am ehesten hoffen dürfen, etwas von dem Gefüge zu erblicken, das die Wahrheit dieses Gedankens von sich selbst als Gestalt fordert.

Der Bereich des Wiederkunftsgedankens: Die Wiederkunftslehre als Überwindung des Nihilismus

Wir hätten den Wiederkunftsgedanken sehr äußerlich, d. h. überhaupt noch nicht gedacht, wenn nicht überall schon dieser *Bereich* sich mit aufgedrängt hätte. Unter dem Begriff »Bereich« des ewigen Wiederkunftsgedankens verstehen wir den einheitlichen Zusammenhang dessen, von wo aus dieser Gedanke bestimmt, und dessen, wohin er selbst bestimmend ist; der Bereich meint die Einheit des Bezirkes seiner Herkunft und des Bezirkes seiner Herrschaft. Die Frage nach dem Bereich soll dem Gedanken der Gedanken seine Bestimmtheit sichern, da er als allgemeinster Gedanke leicht auch nur allgemein, d. h. unbestimmt ins Allgemeine zerfließend, gedacht wird.

Jeder Gedanke, der das Seiende im Ganzen denkt, scheint zwar dadurch eindeutig und endgültig in seinem Bereich bestimmt, sofern das »im Ganzen« als der alles »umgreifende« Bezirk vorgestellt wird. Und dennoch: dieses »im Ganzen« ist nur ein Wort, um eine *wesentliche Frage* mehr zu verhüllen, als zu stellen und zu entfalten. Das »im Ganzen« ist bei der Nennung des Seienden im Ganzen immer als Fragewort zu verstehen, als fragwürdiges Wort, würdig der Frage: wie ist das »im Ganzen« bestimmt, wie ist die Bestimmung be-

gründet, und wie ist der Grund für die Begründung gelegt? Deshalb wird jedesmal bei jedem Gedanken vom Seienden im Ganzen die Frage nach dem Bereich brennend.

Allein in Nietzsches Gedanken über das Seiende im Ganzen ist noch ein Anderes, Auszeichnendes mitzudenken, nicht als eine nachträgliche Zugabe, sondern als eine voraufgehende Vorzeichnung seiner möglichen Gestalt. Dieses Auszeichnende betrifft, wenn anders dieser Gedanke der Grundgedanke von Nietzsches Philosophie ist, diese in ihrem Wesen. Sie ist in ihrer inneren Denkbewegung eine Gegenbewegung. Aber Gegenbewegung ist vielleicht jede Philosophie gegen jede andere. Die Bewegung des Gegen hat jedoch in Nietzsches Denken einen besonderen Sinn. Das, *wogegen* es denkt, will es nicht ablehnen, um anderes an seine Stelle zu setzen. Nietzsches Denken will *umkehren*. Worauf indes die Umkehrung und die so geartete Gegenbewegung sich beziehen, ist nicht eine beliebige vorangegangene oder gar nur zeitgenössische Richtung irgendeiner Philosophie, sondern das Ganze der abendländischen Philosophie, sofern sie das gestaltgebende Prinzip in der Geschichte des abendländischen Menschen bleibt.

Die Gesamtgeschichte der abendländischen Philosophie wird als Platonismus gedeutet. Die Philosophie Platons ist das Leitmaß für die Auffassung sowohl der ganzen nachplatonischen als auch der vorplatonischen Philosophie. Dieses Leitmaß bleibt bestimmend, sofern die Philosophie für die Möglichkeit des Seienden im Ganzen und für den Menschen als seienden in diesem Ganzen bestimmte *Bedingungen* setzt, nach denen sich das Seiende prägt. Was zuerst und zuletzt *gilt*, was demnach die Bedingung des »Lebens« als solchen ist, dieses Geltende nennt Nietzsche den *Wert*. Das eigentlich Maßgebende sind die obersten Werte. Wenn also Nietzsches Philosophie die Gegenbewegung gegen die ganze bis-

herige abendländische Philosophie in dem genannten Sinne sein will, muß sie sich gegen die in der Philosophie angesetzten obersten Werte richten. Sofern aber Nietzsches Gegenbewegung den Charakter der Umkehrung hat, wird sie, gegen die obersten Werte sich richtend, zur »Umwertung aller Werte«.

Eine Gegenbewegung von solcher Tragweite und solchem Anspruch muß entsprechend *notwendig* sein. Was zu ihr treibt, kann nicht auf einer beliebigen Ansicht und Meinung bezüglich dessen beruhen, was überwunden werden soll. Das, wogegen die Gegenbewegung ins Werk gesetzt werden will, muß selbst dessen wert sein. In der Gegenbewegung solchen Stiles liegt daher zugleich die größte Anerkennung, das tiefste Ernstnehmen dessen, was in die Gegnerschaft rückt. Solche Schätzung setzt wieder voraus, daß das Gegnerische in seiner ganzen Macht und Bedeutung von Grund aus erfahren und durchdacht, d. h. erlitten ist. Die Gegenbewegung muß in ihrer Notwendigkeit aus einer solchen ursprünglichen Erfahrung entspringen und zugleich in dieser verwurzelt bleiben.

Wenn nun die ewige Wiederkunft des Gleichen der Grundgedanke von Nietzsches eigentlicher Philosophie ist und diese in sich Gegenbewegung bleibt, dann ist der Gedanke der Gedanken in sich ein *Gegengedanke*. Das Wesen dieses Gedankens und seines Denkens ist jedoch ein Für-wahr-halten in dem früher dargelegten Sinne: ein Glaube. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist deshalb der Gegenglaube, die tragende und führende Haltung in der ganzen Gegenbewegung. Dieser Gegenglaube selbst ist verwurzelt in derjenigen Erfahrung innerhalb der bisherigen Philosophie und der abendländischen Geschichte überhaupt, aus der die Notwendigkeit einer Gegenbewegung als Umkehrung im Sinne einer Umwertung entspringt.

Welches ist diese Erfahrung? Welche Not wird in ihr erfahren als dasjenige, was eine Wende und damit die Not-wendigkeit einer Umwertung und damit eine neue Wertsetzung ernötigt? Es ist jenes Ereignis in der Geschichte des abendländischen Menschen, das Nietzsche mit dem Namen »Nihilismus« bezeichnet. Was dieses Wort sagt, dürfen wir uns nicht beliebig aus irgendwelchen Vorstellungen politisch-weltanschaulicher Art zurechtlegen, wir müssen es aus dem und *allein* aus dem bestimmen, was Nietzsche darunter versteht. In der Erfahrung der Tatsache des Nihilismus wurzelt und schwingt die ganze Philosophie Nietzsches; zugleich aber führt sie dahin, die Erfahrung des Nihilismus allererst deutlich und in ihrer Tragweite zusehends durchsichtiger zu machen. Mit der Entfaltung von Nietzsches Philosophie wächst zugleich die Tiefe der Einsicht in das Wesen und die Macht des Nihilismus, steigert sich die Not und Notwendigkeit seiner Überwindung.

Damit ist auch schon gesagt: der Begriff des Nihilismus kann nur gedacht werden in einer gleichzeitigen Aneignung des Grund- und Gegengedankens von Nietzsches Philosophie. Deshalb gilt auch das Umgekehrte: der Grundgedanke, d. h. die Lehre von der ewigen Wiederkunft, ist nur zu begreifen aus der Erfahrung des Nihilismus und aus dem Wissen von seinem Wesen. Um somit den vollen Bereich des schwersten Gedankens zu durchmessen, seinen Herkunfts- und Herrschaftsbezirk in einem zu durchschauen, müssen wir zugleich mit der vorläufigen Kennzeichnung seines Gehaltes und der Art seiner Mitteilung eine Kennzeichnung des Nihilismus verbinden.

Nihilismus, so können wir in Anlehnung an das Wort sagen, ist ein Ereignis, bzw. eine Lehre, wo es sich um das nihil, das Nichts handelt. Das Nichts ist – formal genommen – die Verneinung von Etwas, und zwar von jeglichem Etwas. *Alles*

Etwas macht das Seiende im Ganzen aus. Die Setzung des Nichts ist die Verneinung des Seienden im Ganzen. Der Nihilismus enthält somit die ausgesprochene oder unausgesprochene Grundlehre: das Seiende im Ganzen ist nichts. Doch gerade dieser Satz kann in einer Weise verstanden werden, daß Nietzsche Bedenken tragen würde, ihn als Ausdruck des Nihilismus zu nehmen.

Was das Seiende im Ganzen bestimmt, ist das Sein. Wenn Hegel am Beginn seiner allgemeinen Metaphysik (»Wissenschaft der Logik«) den Satz ausspricht: Sein und Nichts ist dasselbe, so kann man dies leicht in der Form aussprechen: das Sein ist das Nichts. Aber dieser Hegelsche Satz ist so wenig Nihilismus, daß er im Sinne Nietzsches gerade etwas von jener *»grandiosen Initiative«* (»Der Wille zur Macht«, n. 416) des deutschen Idealismus enthält, den Nihilismus zu überwinden. Das Verfahren, überall da, wo das »Nichts« auftaucht, und gar dort, wo es im wesentlichen Zusammenhang mit der Lehre vom Sein genannt ist, rundweg von Nihilismus zu reden und dem Wort »Nihilismus« dann noch stillschweigend die Färbung von »Bolschewismus« zu geben, ist nicht nur eine oberflächliche Denkweise, es ist gewissenlose Demagogie. Vor allem ist mit so billigen Rezepten der Gedanke Nietzsches nicht getroffen und nicht begriffen, weder in dem, was er unter Nihilismus versteht, noch in seinem eigenen Nihilismus. Denn: Nietzsche versteht sein eigenes Denken als Nihilismus, insofern es durch den »vollkommenen Nihilismus« hindurchgeht und er »der erste vollkommene Nihilist Europa's [ist], der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat, – der ihn *hinter sich, unter sich, außer sich* hat.« (»Der Wille zur Macht«, Vorrede n. 3)

[Eine eingehende Erläuterung und Erörterung des Wesens des Nihilismus gibt der II. Band dieser Veröffentlichung.]

Erst wenn wir vom Ereignis des Nihilismus wissen und bedenken, daß Nietzsche diesen als die Grundtatsache der Geschichte auf der Blickbahn *seines* Denkens bis ins Äußerste erfahren und durchgefragt hat, eröffnet sich uns der Bereich, d. h. der Herkunfts- und Herrschaftsbezirk, des Gedankens von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dieser Gedanke denkt das Seiende so, daß aus dem Seienden im Ganzen her der ständige Anruf an uns kommt: ob wir uns nur dahintreiben lassen wollen oder ob wir Schaffende sein wollen, d. h. zuerst, ob wir die Mittel und Bedingungen wollen, solche wieder zu *werden*.

So furchtbar die Einsicht in den Nihilismus bleibt, so schwer ist es, den schwersten Gedanken zu denken und die Heraufkunft derer vorzubereiten, die ihn wahrhaft und schöpferisch denken. Denn zunächst ist das Schwerste: die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, zumal auch der Wiederkunftsgedanke insofern einen nihilistischen Charakter hat, als in ihm kein Schlußziel mehr für das Seiende gedacht wird. In diesem Gedanken wird nach einer Hinsicht das »Umsonst«, das Fehlen eines Endziels verewigt, er ist insofern der lähmendste Gedanke.

> »Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale in's Nichts: *›die ewige Wiederkehr‹*.
>
> Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ›Sinnlose‹) ewig!« (»Der Wille zur Macht«, n. 55; 1886/87)

Aber so ist der Wiederkunftsgedanke Nietzsches nur halb und somit überhaupt nicht gedacht, d. h. nicht in seinem Augenblicks- und Entscheidungscharakter ergriffen. Erst wenn das geschieht, ist der Gedanke in seinem Bereich durchmessen, *ist* er für Nietzsche die Überwindung des Nihilismus.

Als Überwindung setzt er freilich den Nihilismus in dem Sinne voraus, daß er den Nihilismus mitdenkt und ihn bis an sein äußerstes Ende durchdenkt. In diesem Verstande ist auch der Wiederkunftsgedanke »nihilistisch« und nur »nihilistisch« zu denken. Dies besagt aber jetzt: der Wiederkunftsgedanke ist nur zu denken im Mitdenken des Nihilismus als des zu Überwindenden und des im Willen zum Schaffen auch schon Überwundenen. Nur wer in die äußerste Not des Nihilismus hinausdenkt, vermag auch den überwindenden Gedanken als den not-wendenden und notwendigen zu denken.

Augenblick und ewige Wiederkehr

Welche Grundstellung inmitten des Seienden ergibt sich aus diesem Denken? Wir hörten früher: Die um den Hals des Adlers sich ringelnde Schlange, die als dieser Ring in dem weiten Kreisen des Adlers sich in die Höhe schraubt, ist das Sinnbild des Ringes der ewigen Wiederkunftslehre. Bei der Schilderung vom »Gesicht und Rätsel«, bei der Erzählung Zarathustras auf dem Schiff von seinem Aufstieg mit dem Zwerg haben wir die Darstellung an einer bestimmten Stelle abgebrochen und angemerkt, daß, was in Zarathustras Erzählung nun folge, erst später verständlich werde. Jetzt sind wir an die Stelle gelangt, wo wir jenes Zurückgestellte einholen und zugleich jene Erzählung vom Denken des schwersten Gedankens noch einmal im Ganzen durchdenken können. Wir erinnern uns: Zarathustra stellt an den Zwerg zwei Fragen mit Bezug auf das Gesicht vom Torweg. Die zweite Frage beantwortet der Zwerg nicht. Ja, Zarathustra berichtet, daß sein eigenes Reden vom Entscheidenden in diesem Gesicht des Torwegs, nämlich vom »Augenblick«, immer leiser wurde und er sich selbst vor seinen »eignen Gedan-

ken und Hintergedanken« fürchtete. Er selbst ist dieses Gedankens noch nicht Herr, was bedeutet: auch für Zarathustra ist der Sieg seines Gedankens noch nicht entschieden. Zwar sagt er zum Zwerg »Ich – oder du« und weiß sich als den Stärkeren, doch ist er seiner Stärke noch nicht Herr, er muß sie erst in der Auseinandersetzung erproben und so gewinnen. Worauf diese Auseinandersetzung geht und welches der Herkunfts- und Herrschaftsbereich des Gedankens der Gedanken ist, haben wir inzwischen bedacht. Im Blick darauf können wir jetzt die weitere Erzählung Zarathustras deuten.

Indem Zarathustra mehr und mehr seinem eigensten Gedanken sich nähert und sich davor fürchtet – »Da, plötzlich hörte ich einen Hund nahe *heulen*«. Jetzt kommt ein Hund in Zarathustras Umgebung, kein Adler mit der Schlange um den Hals; und ein »Heulen«, nicht das Singen der Singvögel. Alles wird gegenbildlich zur Stimmung des Wiederkunftsgedankens.

Beim Heulen des Hundes »lief« Zarathustras Gedanke zurück in seine Kindheit. Der Hinweis auf die Kindheit zeigt, daß wir jetzt in die frühere Geschichte Zarathustras, des Denkers des Wiederkunftsgedankens, zurückgehen und damit auch in die große Vorgeschichte dieses Gedankens – die Entstehung und die Heraufkunft des Nihilismus. Zarathustra sah damals den Hund »gesträubt, den Kopf nach Oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben«. Die gegenbildliche Lage bestimmt sich damit noch mehr: Mitternacht, die fernste Zeit, die vom Mittag – der Zeit des hellsten, schattenlosen Augenblicks – am weitesten weg ist. »Eben nämlich ging der volle Mond, totschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Glut, – still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigentume: –«. Statt der Helle der Sonne scheint der volle Mond,

ein Licht auch er, aber nur ein erborgtes, nur der äußerste Anschein eines wirklichen Leuchtens, das reine Gespenst von Licht, doch scheinend genug, daß sich Hunde darob entsetzen und heulen: »denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster.« Das Kind aber hatte damals Erbarmen mit dem Hund, der sich an einem Gespenst entsetzte und heulte und einen großen Lärm schlug. Das Mitleid kommt in einer solchen Welt zumal bei Kindern, die all dieses nicht durchschauen und für das Seiende nicht mündig sind.

»Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.« Zarathustra berichtet damit, daß er auch jetzt noch – da er nicht mehr Kind ist – der Stimmung des Erbarmens und des Mitleids verfiel und sich aus ihr das Aussehen der Welt vorstellte. Nietzsche spielt hier durch das Wort Zarathustras auf jene Zeit an, da Schopenhauer und Wagner seine Welt bestimmten, die beide in je verschiedener Weise einen Pessimismus lehrten und schließlich die Flucht in die Auflösung, in das Nichts, in das reine Verschweben und Schlafen, die ein Aufwecken verkündeten, um desto besser weiterschlafen zu können.

Inzwischen hatte Nietzsche selbst alles Schlafen und Träumen aufgegeben; denn er war schon beim Fragen. Die Welt Schopenhauers und Wagners war ihm früh, früher als er es selbst wußte, fragwürdig geworden, schon als er die dritte und vierte »Unzeitgemäße Betrachtung« schrieb: »Schopenhauer als Erzieher« und »Richard Wagner in Bayreuth«. In beiden Schriften vollzog sich schon – so sehr er noch als Fürsprecher erschien und dies besten Willens auch noch sein wollte – eine Loslösung; aber es war noch kein Erwachen. Nietzsche war noch nicht bei sich selbst, d. h. bei *seinem* Gedanken, er mußte erst durch die Vorgeschichte dieses Gedankens und durch jenen Zwischenzustand hindurch, wo wir nicht aus und nicht ein wissen, wo wir aus dem Bisherigen

nicht wirklich heraus – und in das Kommende nicht hineinfinden. Wo stand Zarathustra?

»Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.«

Diese Öde ist die Zeit der Jahre 1874–1881, von der er einmal schreibt, daß er in ihr den tiefsten Punkt seines Lebens erreichte. Die Öde in einem Scheinlicht war gleichwohl hell in eigener Weise und hell genug, um ihn noch etwas sehen zu lassen und ihn sehend zu machen, zumal er das Heulen des Hundes hörte, ein Ohr hatte für den Jammer des Menschen hündischen Wesens, der allen Stolz verloren hat und nur noch an seinen eigenen Glauben glaubt – sonst an nichts mehr.

Und was sah Zarathustra in dieser Öde des Scheinlichts? »*Aber da lag ein Mensch!*« Durch den Sperrdruck ist das Gesehene besonders betont: ein Mensch am Boden liegend, nicht aufrecht und stehend. Doch nicht genug: »Und, wahrlich, was ich sah, dergleichen sah ich nie.« Daß ein Mensch am Boden liegt, mag nichts Ungewöhnliches sein; und die Erfahrung, daß die Menschen sich nicht zum Stehen und zum Stand bringen und an Krücken und Stützen humpeln, ist eine gewöhnliche; und daß es mit den Menschen schlecht bestellt ist, erzählt der gewöhnliche Pessimismus in unerschöpflichen Abwandlungen seiner Reden. Aber so wie Zarathustra jetzt den Menschen sah, war er bisher nie gesehen worden. Ein liegender Mensch, – aber in welcher Lage und ein Mensch von welcher Art? »Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Mund hing.« Ein junger Mensch, also einer, der kaum die Kindheit hinter sich hat, vielleicht jener, der den Hund heulen hörte – Zarathustra selbst; ein junger Hirt, einer, der auf Leiten und Führen aus

ist. Er liegt in der Öde des Scheinlichts. »Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biß sie sich fest.«

Wir sind jetzt vorbereitet genug, um zu sehen, daß diese »schwarze schwere Schlange« das Gegenbild zu der Schlange ist, die sich dem kreisenden Adler im Mittag um den Hals ringelt und sich leicht in der Höhe hält. Die schwarze Schlange ist das düstere Immergleiche und im Grunde Ziel- und Sinnlose des Nihilismus, ist dieser selbst. Der Nihilismus hat sich in dem jungen Hirten festgebissen, im Schlaf; die Macht dieser Schlange konnte sich nur daran machen, sich in den Mund des jungen Hirten zu schleichen, d. h. sich ihm einzuverleiben, weil er nicht wach war. Indem Zarathustra den jungen Hirten so liegen sieht, tut er das Nächste, was man in solchen Lagen zu tun pflegt, er reißt an der Schlange, er zerrt an ihr, »– umsonst!«

Das will sagen: der Nihilismus läßt sich nicht von außen überwinden, dadurch, daß man ihn wegzureißen und wegzuschieben versucht, indem man nur an die Stelle des christlichen Gottes ein anderes Ideal, die Vernunft, den Fortschritt, den wirtschaftlich-gesellschaftlichen »Sozialismus«, die bloße Demokratie setzt. Bei einem solchen Beseitigenwollen der schwarzen Schlange beißt sie sich nur fester. Zarathustra gibt auch sogleich solche Rettungsversuche auf. »Mit Einem Schrei«, so erzählt er, »schrie es aus mir«. Welches »es«? »All mein Gutes und Schlimmes«; sein ganzes Wesen und seine ganze Geschichte sammeln sich in ihm und rufen aus ihm: »›Beiß zu! Beiß zu!‹« Es bedarf keiner langen Rede mehr, um den Sinn noch deutlicher zu machen: die schwarze Schlange des Nihilismus droht den Menschen sich ganz einzuverleiben und muß von dem also Betroffenen und Gefährdeten selbst überwunden werden. Alles Gezerre und Gemache von außen, alle zeitweiligen Abhilfen, alles bloße

Wegschieben und Verschieben und Aufschieben ist umsonst. Alles ist hier umsonst, wenn der Mensch nicht selbst in die Gefahr hineinbeißt, und zwar nicht irgendwo und blindlings: der *Kopf* muß der schwarzen Schlange abgebissen werden, das eigentlich Maßgebende und Leitende, das, was vorne und oben ist.

Der Nihilismus wird nur überwunden, wenn er von Grund aus überwunden, wenn er an seinem Kopf gefaßt wird, wenn die Ideale, die er setzt und aus denen er herkommt, der »*Kritik*«, d. h. der Abgrenzung und Überwindung verfallen. Aber die Überwindung geschieht nur so, daß jeder Betroffene — das sind alle —, daß jeder je als er selbst abbeißt, weil, wenn und solange er nur andere an seiner schwarzen Not zerren läßt, alles umsonst bleibt.

»— Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange —: und sprang empor. —

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte*!«

Aus welcher Fröhlichkeit kommt dieses Lachen? Aus der Fröhlichkeit der »Fröhlichen Wissenschaft«. Jetzt, am Ende unseres Ganges erkennen wir — und es ist kein Zufall, sondern innerste Notwendigkeit —, daß am Schluß der Schrift, der Nietzsche den Titel »Die fröhliche Wissenschaft« gab, erstmals der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen mitgeteilt wird; denn dieser Gedanke ist der *Biß*, der den Nihilismus von Grund aus überwinden soll. So wie Zarathustra nichts anderes ist als der Denker dieses Gedankens, so ist der Biß nichts anderes als die Überwindung des Nihilismus. Daraus wird deutlich: der junge Hirt ist Zarathustra selbst, der sich in diesem Gesicht entgegenkommt, er muß sich selbst mit der ganzen Kraft seines vollen Wesens zurufen: *Beiß zu!* Gegen Ende seiner Erzählung, die Zara-

thustra den Schiffsleuten, den Suchern und Versuchern, erzählt, stellt er ihnen die Frage: »*Wer* ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch?« Wir können jetzt antworten: Er ist Zarathustra als der Denker des ewigen Wiederkunftsgedankens. Zarathustra wird erst dann von seinen eigensten Tieren, von Adler und Schlange, geehrt, wenn er die Welt des heulenden Hundes und der schwarzen Schlange überwunden hat; erst dann wird er ein Genesender, wenn er durch die Krankheit hindurchgegangen ist, wenn er wissen gelernt hat, daß dieses Würgende der schwarzen Schlange zum Wissen gehört, daß der Wissende auch mit diesem Überdruß am verächtlichen Menschen als einer Notwendigkeit fertig werden muß.

Jetzt erst erkennen wir auch die innere Entsprechung, in der die beiden erläuterten Stücke aus dem III. Teil von »Also sprach Zarathustra« stehen. Jetzt verstehen wir, warum Zarathustra den Tieren, die das schöne Leierlied von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in den schönsten Worten und Tönen ihm vorleiern wollen, entgegnet: »Der große Überdruß am Menschen – *der* würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen: und was der Wahrsager wahrsagte: ›Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt.‹« Wem der Gedanke der ewigen Wiederkunft eine Leier ist, der gehört zu jenen, die vor dem echten Wissen sich davonmachen, weil dieses Wissen »würgt«. Demgemäß heißt es im Stück »Der Genesende«, in ausdrücklicher Bezugnahme auf das Stück »Vom Gesicht und Rätsel«, an der Stelle, wo Zarathustra seine Entgegnung auf das Leierlied der Tiere beginnt:

»— ›Oh ihr Schalks-Narren und Drehorgeln, so schweigt doch! – antwortete Zarathustra und lächelte wieder, wie gut wißt ihr, was sich in sieben Tagen erfüllen mußte: –
– und wie jenes Untier mir in den Schlund kroch und mich

würgte! Aber ich biß ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir.

Und ihr, – ihr machtet schon ein Leier-Lied daraus? Nun aber liege ich da, müde noch von diesem Beißen und Wegspein, krank noch von der eigenen Erlösung.

Und ihr schautet dem Allen zu?«

Damit rücken für uns die zwei – sowohl ihrem Inhalt nach als auch bezüglich ihrer Stellen im Werk – auseinanderliegenden Stücke »Vom Gesicht und Rätsel« und »Der Genesende« zusammen. Wir gewinnen so für das Verständnis des Werkes im Ganzen eine gesammeltere Vorstellung. Doch hüten wir uns zu meinen, wir seien damit schon Verstehende; vielleicht schauen wir nur zu und achten nicht auf die zweite Frage, die Zarathustra in seiner Erzählung sogleich an die Schiffsleute richtet. Er fragt nicht nur »Wer ist der Hirt?«, er fragt: »*Wer* ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?« Antwort: jener, der den Gedanken der ewigen Wiederkunft denkt und mitdenkt; er denkt aber diesen Gedanken so lange nicht in seinem wesentlichen Bereich, solange ihm nicht die schwarze Schlange in den Schlund gekrochen ist und er zugebissen hat. Der Gedanke *ist* nur als jener Biß.

Sobald wir dies verstehen, erkennen wir, weshalb Zarathustra, wenn er den Gedanken des Augenblicks denkt, sich fürchtet und warum der Zwerg, statt zu antworten, einfach verschwindet. Bevor der Biß nicht vollzogen ist, ist auch der Augenblick nicht gedacht; denn der Biß ist die Antwort auf die Frage, was der Torweg selbst, der Augenblick sei: daß er die Entscheidung ist, in der die bisherige Geschichte als die Geschichte des Nihilismus zur Auseinandersetzung gestellt und zugleich überwunden wird.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen *ist* nur *als* dieser überwindende Gedanke. Die Überwindung muß

über die dem Anschein nach schmale Kluft hinüberführen; denn sie besteht zwischen solchem, was sich auf eine Weise gleicht, daß es als dasselbe erscheint. Auf der einen Seite steht: alles ist nichts, alles ist gleichgültig, so daß sich nichts lohnt: *alles ist gleich*. Auf der anderen Seite steht: alles kehrt wieder, es kommt auf jeden Augenblick an, es kommt auf alles an: *alles ist gleich*.

Die kleinste Kluft, die Scheinbrücke des Wortes »alles ist gleich« verbirgt das schlechthin Verschiedene: »alles ist gleichgültig« und: »nichts ist gleichgültig«.

Die Überwindung dieser kleinsten Kluft ist die schwerste Überwindung im Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen als dem wesenhaft überwindenden Gedanken. Nimmt man den Gedanken vermeintlich »für sich«, nach seinem Inhalt: »Alles dreht sich im Kreis«, dann ist er vielleicht ein Wahngebilde. Aber dann ist es auch nicht der Gedanke Nietzsches; es ist dann vor allem nicht der Gedanke »für sich«, denn für sich ist er gerade als der überwindende Gedanke und nur als dieser.

Überblicken wir jetzt unsere Darstellung von Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen noch einmal in einem Zuge, dann muß auffallen, wie sehr die ausdrückliche Erörterung des Gedanken*inhaltes* zurücktrat hinter der ständigen Betonung der rechten *Weise* des Gedankens und seiner Bedingungen. Diese lassen sich auf zwei zusammenziehen, die selbst noch zusammengehören und eines ausmachen:

1. Das Denken aus dem Augenblick. Dies besagt: das Sichversetzen in die Zeitlichkeit des Selbsthandelns und Entscheidens aus dem Vorblick in das Aufgegebene und im Rückblick auf das Mitgegebene.

2. Das Denken des Gedankens als Überwindung des Nihilismus. Dies besagt: das Sichversetzen in die Not der mit dem Nihilismus heraufkommenden Lage; diese erzwingt eine Be-

sinnung auf das Mitgegebene und eine Entscheidung über das Aufgegebene. Die Notlage selbst ist nichts anderes als das, was das Sichversetzen in den Augenblick eröffnet.

Doch woran liegt es, daß bei diesem Gedanken gerade das Denken und dessen Bedingungen so wesentlich betont werden? Woran anders kann es liegen als an dem, was dieser Gedanke zu denken gibt, an seinem »Inhalt«? Demnach tritt dieser nicht zurück, wie es den Anschein hat, er tritt nur in einer einzigartigen Weise hervor, in der Gestalt des Vordrängens der Bedingungen des Denkvollzuges. Bei diesem Gedanken schlägt das, *was* zu denken ist, durch die Weise, *wie* es zu denken ist, auf den Denkenden, ihn bedrängend, zurück; und dies wiederum nur, um ihn in das zu Denkende einzubeziehen. Die Ewigkeit denken, verlangt: den Augenblick denken, d. h. sichversetzen in den Augenblick des Selbstseins. Die Wiederkehr des Gleichen denken, erfordert die Auseinandersetzung mit dem »alles ist gleich«, mit dem »es lohnt nicht«, mit dem Nihilismus.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen wird nur gedacht, wenn sie nihilistisch und augenblicklich gedacht wird. In solchem Denken aber rückt der Denkende selbst in den Ring der ewigen Wiederkehr ein, jedoch so, daß er den Ring miterringt und mitentscheidet.

Woher kommt es nun aber, daß gerade im Grundgedanken von Nietzsches Philosophie dieser Rückschlag des zu Denkenden auf den Denker und dieser Einbezug des Denkenden in das Gedachte so entschieden ins Licht kommen? Liegt dies daran, daß überhaupt nur in dieser Philosophie ein solches Verhältnis zwischen dem Gedanken und dem Denkenden gestiftet wird, oder besteht dieses Verhältnis in jeder Philosophie als Philosophie? Wenn ja, inwiefern? Mit dieser Frage gelangen wir zum zweiten Abschnitt dieser Vorlesung.

Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung
Ihre Möglichkeit in der Geschichte der abendländischen Philosophie

Daß überhaupt beim Denken des Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen das zu Denkende auf den Denkenden zurückschlägt und diesen in das Gedachte einbezieht, liegt nicht zuerst daran, daß die ewige Wiederkehr des Gleichen gedacht wird, sondern daran, daß dieser Gedanke das Seiende im Ganzen denkt. Ein solcher Gedanke heißt ein »metaphysischer« Gedanke. Weil der Wiederkunftsgedanke *der* metaphysische Gedanke Nietzsches ist, deshalb besteht jenes Verhältnis des einbeziehenden Rückschlages und des rückschlagenden Einbezuges. Warum allerdings dieses Verhältnis gerade bei Nietzsche in dieser vordringlichen Gestalt sich geltend macht, muß seinen besonderen Grund haben; er kann nur in Nietzsches Methaphysik liegen. Wo und wie und warum er hier liegt, läßt sich erst ermessen, wenn wir durch einen hinreichend klaren Begriff das bestimmen, was man »Metaphysik« nennt. Hieraus muß deutlich werden, was »Grundstellung« meint; denn in der Bezeichnung »metaphysische Grundstellung« ist »metaphysisch« nicht ein Beiwort, das eine besondere Art von Grundstellungen anzeigt, sondern »metaphysisch« nennt den Bereich, der sich durch das Gefüge einer Grundstellung erst als metaphysischer entfaltet. Was heißt demnach »metaphysische Grundstellung«?

Die Überschrift, die diese Aufgabe anzeigen soll, hat einen Zusatz: er spricht von der Möglichkeit einer metaphysischen Grundstellung in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Damit soll weniger ein Hinweis auf die mannigfaltigen Ansätze zu metaphysischen Grundstellungen und auf deren geschichtliche Abfolge gegeben sein als vielmehr die Betonung, daß das, was wir »metaphysische Grund-

stellung« nennen, eigens und nur der abendländischen Geschichte zugehört und sie wesentlich mitbestimmt. Dergleichen wie eine metaphysische Grundstellung war nur bisher möglich, und sofern sie künftig noch versucht wird, bleibt das Bisherige als Nichtüberwundenes, d. h. als nicht Angeeignetes in Geltung. Die Möglichkeit einer metaphysischen Grundstellung soll hier im grundsätzlichen Sinne erörtert und nicht historisch berichtend dargestellt werden. Nach dem Gesagten ist diese grundsätzliche Erörterung eine wesentlich geschichtliche.

Da in dieser Vorlesung *Nietzsches* metaphysische Grundstellung dargestellt werden soll, darf die Erörterung des Begriffs einer metaphysischen Grundstellung nur vorbereitenden Charakter tragen. Überdies ist hier eine geschlossene Wesensbetrachtung unmöglich, weil uns dafür alle Voraussetzungen fehlen.

Die hinweisende Kennzeichnung des Begriffes einer metaphysischen Grundstellung wird am besten vom Wort und Begriff »metaphysisch« ausgehen. Damit ist solches genannt, was zur »Metaphysik« gehört. Dieser Name bezeichnet seit Jahrhunderten den Umkreis derjenigen Fragen der Philosophie, in denen sie ihre eigentliche Aufgabe sieht. Metaphysik ist daher der Titel für die eigentliche Philosophie und betrifft deshalb jeweils den Grundgedanken einer Philosophie. Auch die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, d. h. diejenige, die in den üblichen und gemeinen Gebrauch gekommen ist, enthält noch einen schwachen, wenngleich sehr unbestimmten Widerschein dieses Charakters: mit der Benennung »metaphysisch« bezeichnet man das Hintergründige, irgendwie über uns Hinausgehende, Unfaßliche. Man gebraucht das Wort bald im abwertenden Sinne — wonach dieses Hintergründige nur ein Eingebildetes ist und im Grunde Unsinn —, bald in einem hochwertenden Sinne, wonach das Metaphysische das

unerreichbar Letzte und Entscheidende ist. Jedesmal bewegt sich aber das Denken im Unbestimmten, Unsicheren und Dunklen. Das Wort nennt mehr Ende und Grenze des Denkens und Fragens als seinen eigentlichen Beginn und seine Entfaltung.

Mit dem Hinweis auf die Entwertung des Wortes »Metaphysik« sind wir nicht auf die eigentliche Wortbedeutung eingegangen. Das Wort und seine Entstehung sind sehr merkwürdig, noch merkwürdiger ist seine Geschichte. Und doch hängt von der Macht und Vorherrschaft dieses Wortes und seiner Geschichte zu einem wesentlichen Teile die Gestaltung der abendländischen geistigen Welt und damit der Welt überhaupt ab. Worte sind in der Geschichte oft mächtiger als Sachen und Taten. Die Tatsache, daß wir im Grunde über die Macht dieses Wortes »Metaphysik« und über die Geschichte seiner Machtentfaltung noch recht wenig wissen, läßt erkennen, wie dürftig und äußerlich unser Wissen von der Geschichte der Philosophie geblieben ist, wie wenig wir zu einer Auseinandersetzung mit ihr, ihren Grundstellungen und deren einheitlichen, bestimmenden Kräften gerüstet sind. Die Geschichte der Philosophie ist keine Sache der Historie, sondern der Philosophie. Die erste philosophische Geschichte der Philosophie ist diejenige Hegels; er hat sie nicht als Werk gestaltet, sondern nur in seinen Jenenser, Heidelberger und Berliner Vorlesungen vorgetragen.

Die Hegelsche Geschichte der Philosophie ist bisher die einzige philosophische geblieben und wird es bleiben, bis die Philosophie in einem noch wesentlich ursprünglicheren Sinne aus ihrer eigensten Grundfrage her geschichtlich denken muß. Wo dies bereits in ersten Anläufen geschieht, bleibt der Schein bestehen, als handle es sich lediglich um eine anders gerichtete Fragestellung der bisherigen »historischen« Auslegung der Philosophiegeschichte. Der weitere Anschein

kommt hinzu, als beschränke sich die geschichtliche Betrachtung auf das, was gewesen ist, und habe nicht den Mut und vor allem nicht das Vermögen, selbst etwas »Neues« zu sagen. Dieser Anschein bleibt solange bestehen, als noch niemand ahnt und es vor allem noch niemand in seiner Tragweite abschätzen kann, daß trotz der Übermacht der Technik und der gesamttechnischen »Mobilisierung« des Erdballs, also trotz einer sehr bestimmten Vorherrschaft der eingefangenen Natur, eine ganz andere Grundmacht des Seins heraufkommt: die *Geschichte*, die jedoch nicht mehr von der Historie aus als deren Gegenstand vorgestellt ist. Dieser Hinweis sei hier gegeben, weil die folgende geschichtliche Besinnung auf das Wesen der Metaphysik sich nicht anders ausnimmt als ein verkürzter Auszug aus einem beliebigen Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

»Metaphysik« ist der Titel für den Umkreis der eigentlichen Fragen der Philosophie. Sofern es viele sind, werden sie von einer einzigen geleitet; sie sind als in diese einbezogen in Wahrheit nur *eine* Frage. Jede Frage, zumal aber die eine Frage der Philosophie, bringt als Frage immer auch sich selbst sogleich mit in die durch sie erwirkte Helle. So kommt es, daß schon das anfängliche Fragen des großen Anfangs der abendländischen Philosophie ein Wissen von sich hat. Dieses Wissen des philosophischen Fragens von ihm selbst bestimmt sich zuerst dadurch, daß es das umgrenzt und begreift, wonach es fragt. Die Philosophie fragt nach der ἀρχή; man übersetzt das Wort durch »Prinzip«; und wenn man sich versagt, streng und nachhaltig zu denken und zu fragen, dann kann man auch meinen, man wisse, was hier »Prinzip« bedeuten soll. ἀρχή – ἄρχειν heißt beginnen und heißt zugleich: am Beginn von allem stehen, herrschen. Dieser Hinweis auf das Wesen der hier genannten ἀρχή wird aber erst triftig, wenn wir zugleich bestimmen, wovon und wofür die ἀρχή gesucht

wird. Nicht für irgendein absonderliches Geschehen, nicht für ungewöhnliche und versteckte Tatsachen und Verhältnisse, sondern einfach nur für das Seiende. Damit nennen wir zunächst alles, was ist. Indem aber nach der ἀρχή des Seienden gefragt wird, ist auch schon alles Seiende als Ganzes im Ganzen in die Frage gestellt. Mit der Frage nach der ἀρχή ist schon über das Seiende im Ganzen etwas gesagt. Das Seiende im Ganzen ist jetzt erst *als* Seiendes und *im Ganzen* sichtbar geworden.

Insofern nach der ἀρχή gefragt wird, ist das Seiende im Ganzen im Beginn und Aufgang seines Anwesens und Aufleuchtens erfahren. Den Beginn des Leuchtens der Sonne nennen wir den Sonnenaufgang; und wir fassen demgemäß das Anheben des Anwesenden als solchen als Aufgang. Gefragt ist nach der ἀρχή des Seienden im Ganzen, nach seinem Aufgang, sofern er das Seiende in dem, was es ist und wie es ist, durchherrscht, nach der Herrschaft. Aufgang und Herrschaft des Seienden im Ganzen sollen ins Wissen gestellt werden; dieses Wissen der ἀρχή weiß dann, was das Seiende ist, sofern es Seiendes ist. Demgemäß kann sich die Frage der Philosophie als die Frage nach der ἀρχή auch in die Form bringen: was ist das Seiende, sofern es als Seiendes in den Blick gefaßt wird: τί τὸ ὄν ᾗ ὄν; quid est ens qua ens? Diese Frage kann sich dann, nachdem ihre Weise zu fragen sich so bestimmt hat, in die noch einfachere Formel bringen τί τὸ ὄν; was ist das Seiende? Die Frage zu fragen, für diese gestellte und gesicherte Frage die Antwort zu finden, ist die erste und eigentliche Aufgabe der Philosophie – ist πρώτη φιλοσοφία. Mit der Umgrenzung der Frage der Philosophie im Sinne der Frage τί τὸ ὄν; erreicht die abendländische Philosophie in ihrem Anfang den wesentlichen Abschluß. Aristoteles vollzieht im klarsten Wissen diese abschließende Klärung der Frage der Philosophie. Deshalb sagt er am Beginn einer seiner we-

sentlichsten Abhandlungen (Met. Z 1) folgendes: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν. »Und so ist denn also das von altersher und auch jetzt und ständig fort Gefragte, aber auch zugleich das, wohin ständig die Wege aufhören und fehlen — Was ist das Seiende?«

Für das Verständnis, und das meint immer den Mitvollzug dieser anscheinend sehr einfachen Frage, ist es wichtig, von Anfang an folgendes klar zu sehen und immer wieder zu bedenken: Indem das Seiende im Hinblick auf die ἀρχή in Frage gestellt wird, ist das Seiende selbst schon bestimmt. Wird gefragt, von woher und in welcher Weise es aufgeht und als Aufgehendes anwest, dann ist das Seiende selbst schon *als* das *Aufgehende* und im Aufgang *Anwesende* und Waltende bestimmt. Das aufgehend-anwesend Waltende nennen die Griechen φύσις; das Wort meint mehr und anderes als unser Wort »Natur«. Jedenfalls wird dies klar: indem die ἀρχή gesucht wird, ist entsprechend weit und eindringlich das Seiende selbst zu näherer Bestimmung gebracht.

Dabei erwächst eine eigentümliche Erfahrung: außer dem Seienden, das von ihm selbst her ist, gibt es auch Seiendes, das erst durch den Menschen hergestellt wird, sei es in der handwerklichen Verfertigung, sei es in der künstlerischen Gestaltung, sei es in der lenkenden Ordnung des Gemeinwesens. Demnach kann mit Rücksicht auf das Seiende im Ganzen eine Unterscheidung angesetzt werden zwischen dem, was schlechthin und vor allem φύσις ist, ὂν φύσει, im Unterschied zum ὂν τέχνῃ, θέσει und νόμῳ.

Die maßgebende Besinnung auf das Seiende wird das Seiende immer und zuerst als φύσις ins Auge fassen — τὰ φύσει ὄντα — und daran ersehen, was das Seiende als solches ist. Ein solches Wissen ist als auf die φύσις bezogen eine ἐπιστήμη φυσική: »Physik«, was nichts zu tun hat mit der heutigen Physik — womit umgekehrt freilich die heutige Physik ihrerseits sehr

viel zu tun hat, mehr als sie ahnt und ahnen kann. »Physik« ist der Durchblick und Umblick im Seienden im Ganzen, aber immer mit dem maßgebenden Ausblick auf die ἀρχή. Daher gibt es innerhalb der philosophischen Besinnung auf das Seiende (die φύσις) solche Betrachtungen, die sich näher auf das Seiende und seine einzelnen Bezirke einlassen, auf das Leblose oder das Lebendige; und es kann solche geben, die weniger den jeweiligen Sachcharakter der Bereiche ins Auge fassen als vielmehr das, was das Seiende auf das Ganze gesehen ist. Bezeichnet man nun jene erstgenannten Untersuchungen als solche der φυσική — scientia physica —, dann sind ihnen die zweitgenannten in gewisser Weise nachgeordnet und kommen als die eigentlichen und letzten Betrachtungen hinter ihnen her; sie sind, von außen gesehen, in der Ordnung der Abfolge und Verteilung der Untersuchungen und der dazugehörigen Abhandlungen Erkenntnisse, die post physicam kommen, griechisch: μετὰ τὰ φυσικά. Zugleich ergibt sich aber aus dem bisher Gesagten leicht die weitere Einsicht: das Fragen nach der ἀρχή fragt nach dem, was das Seiende im Ganzen in seinem Walten bestimmt und beherrscht. Die Frage τί τὸ ὄν; fragt über das Seiende im Ganzen hinaus, wenn dabei auch immer und gerade nur *auf es zurück*. Solches Wissen von den φυσικά ist nicht nur post physicam, sondern trans physicam. μετὰ τὰ φυσικά ist das Wissen und Fragen, welches das Seiende als φύσις ansetzt, so zwar, daß es im Ansatz und durch den Ansatz über das Seiende hinausfragt, indem es nach dem Seienden *als* Seiendem fragt. Das Fragen nach der ἀρχή, das Fragen der Frage: τί τὸ ὄν, ist Metaphysik; oder umgekehrt: Metaphysik ist dasjenige Fragen und Suchen, das immer geleitet bleibt von der einen Frage: Was ist das Seiende? Wir nennen diese Frage deshalb die Leitfrage der Metaphysik.

Die Frage: Was ist das Seiende? fragt so allgemein und so weit hinaus, daß alle Bemühung, die um diese Frage erwacht,

zunächst und auf langehin nur das Eine anstreben wird, die Antwort auf diese Frage zu finden und sicherzustellen. Je mehr diese Frage Leitfrage wird und bleibt, um so weniger wird nach dieser Frage selbst gefragt. Alle Behandlung der Leitfrage ist und bleibt *Bemühung um die Antwort* und Antwortfindung. Sie hat sich seit dem Anfang der abendländischen Philosophie bei den Griechen auf dem Weg über das christliche Abendland und die neuzeitliche Beherrschung der Welt bis zu Nietzsche in verschiedener Weise gestaltet, doch einheitlich und einfach im Rahmen der Leitfrage, die dabei als die einmal gestellte und so gleichsam immer wieder von selbst fragende Frage immer mehr zurücktritt. Die Frage wird in ihrem eigenen Gefüge nicht weiter entfaltet.

Mit den Beantwortungen der selbst nicht mehr weiter entfalteten Leitfrage erwachsen bestimmte Stellungen zum Seienden als solchem und zu seiner ἀρχή. Das Seiende selbst, wie es im vorhinein maßgebend erfahren wird – sei es als φύσις, sei es als Schöpfung eines Schöpfers, sei es als die Wirklichkeit eines absoluten Geistes, und die Art, wie das Seiende in seiner ἀρχή bestimmt wird, geben den Boden ab, auf dem, und zugleich die Hinsicht, in der die Leitfrage sich um die Antwort bemüht. Die Fragenden selbst und alle, die innerhalb der Bereiche der jeweiligen Antwort auf die Leitfrage ihr wesentliches Wissen und Handeln gestalten und begründen, haben mit der Leitfrage – mag sie als solche gewußt werden oder nicht – im Seienden im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen. Weil diese Stellung aus der Leitfrage und mit ihr entspringt und weil die Leitfrage das eigentlich Metaphysische in der Metaphysik ist, nennen wir die mit der selbst nicht entfalteten Leitfrage sich ergebende Stellung: *die metaphysische Grundstellung*.

Der Begriff der metaphysischen Grundstellung sei satzmäßig in folgender Weise gefaßt: Die metaphysische Grundstellung

sagt, wie der die Leitfrage Fragende in das nicht eigens entfaltete Gefüge der Leitfrage eingefügt bleibt und dadurch im Seienden im Ganzen und zum Seienden im Ganzen zum Stehen kommt und so den Standort des Menschen im Ganzen des Seienden mitbestimmt.

Gleichwohl ist der Begriff einer metaphysischen Grundstellung noch unklar. Nicht nur der Begriff, sondern auch die geschichtlich gewordenen Grundstellungen selbst bleiben an sich und vollends gar für sich selbst in einer notwendigen Unklarheit und Undurchsichtigkeit. Daher kommt es, daß man die metaphysischen Grundstellungen, z. B. die Platons oder die der mittelalterlichen Theologie oder die von Leibniz, Kant oder Hegel, mehr von außen vorstellt, d. h. nach den darin ausgesprochenen Lehrmeinungen und Sätzen; allenfalls sagt man noch, von welchen Vorgängern sie beeinflußt sind und welchen Standpunkt sie in bezug auf die Ethik und die Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes oder hinsichtlich der »Realität der Außenwelt« einnehmen —, »Gesichtspunkte«, die es anscheinend einfach gibt und die man deshalb als selbstverständlich aufgreift, ohne zu wissen, daß es solche Gesichtspunkte nur gibt, weil hier eine metaphysische Grundstellung bezogen ist. Diese aber ist bezogen, weil das Wissen und Denken im voraus schon unter der Herrschaft der Leitfrage steht, welche Leitfrage ihrerseits aber *nicht entfaltet* wird.

Der Begriff einer metaphysischen Grundstellung und demzufolge die geschichtlichen metaphysischen Grundstellungen selbst rücken erst dann in eine wesentliche Klarheit und Bestimmtheit, wenn die Leitfrage der Metaphysik und damit diese selbst in ihrem Wesen zu einer Entfaltung kommen. Es ist fast überflüssig zu sagen, daß eine ursprünglich denkende Stellungnahme zu einer Metaphysik nur möglich und fruchtbar wird, wenn diese Metaphysik selbst in ihrer eigenen

Grundstellung entwickelt und die Art ihrer *Leitfragenbeantwortung* bestimmt ist. In jeder echten und für jede echte philosophische Auseinandersetzung müssen sich die gegenseitigen Grundstellungen erst entfalten.

Das Wesen dessen, was wir »metaphysische Grundstellung« nennen, entfaltet sich mit und in der Entfaltung der Leitfrage der Metaphysik. Diese Entfaltung der Leitfrage hat ihren Beweggrund freilich nicht allein und nicht zuerst darin, daß damit ein besserer Begriff vom Wesen der metaphysischen Grundstellung gewonnen werde. Vielmehr wird der bestimmende Grund für die Entfaltung der Leitfrage in einem erneuten Fragen dieser Frage, und zwar in einem ursprünglicheren, zu suchen sein. Davon ist jedoch hier nicht zu handeln. Vielmehr soll jetzt nur das trockene und fast schulmäßig zusammengedrängte Ergebnis der Leitfragenentfaltung mitgeteilt werden, und zwar so, daß das innere Gefüge der Leitfrage, wenn auch mehr nur als starres Gerippe, sichtbar wird.

Die Leitfrage der abendländischen Philosophie lautet: Was ist das Seiende? Diese Frage, so wie sie gefragt und gesagt wird, *behandeln*, heißt, eine Antwort für sie suchen. Die Frage, so wie sie gestellt ist, *entfalten*, heißt dagegen, die Frage wesentlicher fragen, sich im Fragen dieser Frage eigens in die Bezüge hineinstellen, die sich eröffen, wenn all das angeeignet wird, was im Fragen der Frage zum Vollzug kommt. Die Leitfragenbehandlung verlegt sich unmittelbar auf die Antwortfindung und auf das, was hierbei zu bewältigen ist. Die Leitfragenentfaltung ist etwas wesentlich anderes — nämlich ein ursprünglicheres Fragen, das auf die Antwortfindung verzichtet, sie vielmehr ernster und strenger nimmt, als es die unmittelbare Leitfragenbehandlung gemäß ihrer Haltung vermag. Die Antwort ist nur der allerletzte Schritt des Fragens selbst, und eine Antwort, die das Fragen verabschiedet,

vernichtet sich selbst als Antwort und vermag so kein Wissen zu begründen, sie zeitigt und verfestigt nur das bloße Meinen. Eine Frage, und zumal die Frage, die auf das Seiende im Ganzen geht, kann nur angemessen beantwortet werden, wenn sie zuvor zureichend gestellt ist. Die Leitfrage der Philosophie ist aber erst dann zureichend gestellt, wenn sie *entfaltet* ist. Hier ist die Entfaltung der Frage von solcher Tragweite, daß sie die Frage verwandelt und die Leitfrage als solche in ihrer Nichtursprünglichkeit an den Tag bringt. Deshalb nennen wir die Frage: Was ist das Seiende? auch die *Leitfrage* im Unterschied zu der ursprünglicheren und sie tragenden und führenden, die wir die *Grundfrage* nennen.

Die Entfaltung der Leitfrage kommt, zumal wenn sie, wie jetzt, »schematisch« vorgetragen wird, leicht in den Verdacht, es werde hier nach der Frage gefragt. Das Fragen über das Fragen ist für den gesunden Menschenverstand offenkundig etwas Ungesundes, Verstiegenes und vielleicht sogar Widersinniges und demnach dort, wo wir doch, wie in der Leitfrage, zum Seienden selbst wollen, eine Verirrung. Als Haltung vollends ist ein solches Fragen über das Fragen lebensfremd und selbstquälerisch, »egozentrisch« und »nihilistisch« und wie sonst noch die billigen Titel alle heißen mögen.

Daß die Entfaltung der Leitfrage nur ein Fragen über das Fragen hinaus zu sein scheint – dieser Anschein besteht. Daß vollends das Fragen über das Fragen wie eine Verirrung und Verstiegenheit aussieht – dieser Anschein ist gleichfalls nicht zu leugnen. Auf die Gefahr hin, daß nur wenige oder keiner den Mut und die denkerische Kraft aufbringen, durch die Entfaltung der Leitfrage sich hindurchzufragen, um dabei auf etwas ganz anderes als auf eine nur zur Frage gemachte Frage und eine vermeintliche Verstiegenheit zu stoßen, zeichnen wir hier dennoch in aller Kürze das Gefüge der entfalteten Leitfrage.

Die Frage lautet: τί τὸ ὄν ; was ist das Seiende? Wir beginnen die Entfaltung, indem wir der Richtung des Fragens folgen und zuerst auseinanderfalten, worauf wir dabei stoßen.

Was ist das Seiende? Gemeint ist *das* Seiende, nicht irgendeines und nicht vieles, selbst nicht nur alles sondern noch mehr als alles: das Ganze, das Seiende im voraus ganz, es *als* dieses Eine. Außer diesem Einen, dem Seienden, gibt es kein Anderes, es sei denn das Nichts; aber dieses Nichts ist kein nur anderes Seiendes. Wie es mit dem Nichts steht, soll jetzt nicht gefragt werden; wir wollen nur den Umblick festhalten, in den hinein wir uns bewegen, wenn wir fragen: Was ist das Seiende, es im Ganzen, dieses Eine, das kein Anderes zuläßt? Es ist entschieden, daß wir von jetzt ab nicht mehr vergessen, was uns schon hier beim ersten groben Schritt der Frage nach dem Seienden begegnete: daß wir dabei auf das Nichts stoßen mußten.

Woraufhin die Frage sich bewegt, ist, von der Frage selbst aus gesehen, das Be-fragte. Wir nennen es das Feld der Frage. Aber dieses Feld, das Seiende im Ganzen, wird nicht fragend durchmessen, damit es nur in seiner unübersehbaren Mannigfaltigkeit zur Kenntnis gebracht sei, nur um sich darin aufzuhalten und auszukennen, sondern die Frage geht im vorhinein auf das Seiende, sofern es seiend ist. An dem Befragten wird ein Eigenes und das Eigenste gefragt. Wie sollen wir dies nennen? Wenn wir das Seiende einzig nur daraufhin befragen, daß es Seiendes ist, das Seiende als Seiendes, so zielen wir dabei mit der Frage, was das Seiende sei, auf das, was das Seiende zu einem Seienden macht; dies ist die Seiendheit des Seienden, griechisch die οὐσία des ὄν. Wir fragen das Sein des Seienden.

Im Feld der Frage ist in eins mit der Absteckung des Feldes auch schon das Ziel der Frage ausgesteckt, das Gefragte im Befragten, also das Sein des Seienden. Wie wir bei der Her-

aushebung des Feldes den Zusamenstoß mit dem Nichts bedenken mußten, so hier das Andere: daß die Aussteckung des Feldes und die Absteckung des Zieles dieser Frage sich wechselweise bedingen. Und wenn wir sagen dürfen, daß an der Feldgrenze dieser Frage das Nichts steht, dann wird nach dem Wechselbezug von Fragefeld und Frageziel auch im Ziel – im Sein des Seienden – die Nähe des Nichts erfahrbar werden, gesetzt nämlich, daß wir wirklich fragen, d. h. wahrhaft zielen und dann treffen. Das Nichts scheint freilich das Nichtigste zu sein, dem, kaum daß es auch nur mit Namen genannt wird, zuviel Ehre angetan ist; aber dieses Gemeinste ist am Ende doch so ungemein, daß es nur in ungewöhnlichen Erfahrungen begegnet. Und das Gemeine am Nichts ist nur dieses, daß es die verführerische Macht hat, sich scheinbar durch das bloße Gerede – das Nichts ist das Nichtigste – beseitigen zu lassen. Das Nichts des Seienden folgt dem Sein des Seienden wie die Nacht dem Tag. Wann würden wir jemals den Tag als Tag sehen und erfahren können, wenn die Nacht nicht wäre! Daher ist es der härteste, aber auch untrüglichste Probierstein auf die denkerische Echtheit und Kraft eines Philosophen, ob er sogleich und von Grund aus im Sein des Seienden die Nähe des Nichts erfährt. Wem dies versagt bleibt, der steht endgültig und ohne Hoffnung außerhalb der Philosophie.

Wäre nun das Fragen lediglich das, wofür eine äußerliche Meinung es oft und gerne nimmt: ein flüchtiges Ausschauhalten nach etwas, ein unbeteiligtes Hinblinzeln auf das Gefragte, ein vorübergehendes Streifen des Zieles, dann wären wir mit der Entfaltung der Frage schon am Ende. Und doch stehen wir kaum am Beginn. Das Sein des Seienden wird gesucht und zu erreichen gesucht. Deshalb muß das Seiende selbst in dieser Absicht angegangen und in den Blick genommen werden. Das Befragte wird, um zum Gefragten zu kom-

men, nach bestimmten Hinsichten befragt, niemals nur überhaupt, weil das schon dem Wesen des Fragens zuwiderläuft. Das Feld steht, indem es im Vorblick auf das Ziel durchmessen wird, in einer doppelten Hinsicht: das Seiende als solches wird in den Blick gefaßt darauf hin, was es ist, wie es aussieht und demgemäß in ihm selbst beschaffen ist; dies sei die *Verfassung* des Seienden genannt. Das Seiende hat aber zugleich als das so und so Verfaßte seine *Weise* zu sein, es ist als solches entweder möglich oder wirklich oder notwendig. Die Leitfrage hat demnach außer dem Feld und dem Ziel vor allem ihren Gesichtskreis, innerhalb dessen sie das Seiende als solches nach einer zwiefachen Hinsicht denkt. Erst von beiden Hinsichten her, und zwar aus ihrem Wechselbezug, bestimmt sich das Sein des Seienden.

Die Leitfrage: Was ist das Seiende? klingt beim ersten Hören und noch langehin sehr unbestimmt; ihre Allgemeinheit scheint mit Verschwommenheit und Unfaßlichkeit zu wetteifern. Der Beliebigkeit des Suchens scheinen alle Wege und Umwege offenzustehen. Eine Nachprüfung und Bewährung der Frageschritte scheint aussichtslos. Gewiß, solange man die Frage in der Unbestimmtheit läßt! Aber schon die bisherige Entfaltung dürfte deutlich gemacht haben, daß diese Frage ein sehr bestimmtes und vermutlich sehr reiches Gefüge besitzt, das wir kaum kennen und noch weniger beherrschen. Dieses Gefüge würden wir freilich auch wieder gründlich verkennen, wollten wir es nach der Art einer nur »wissenschaftlichen« Fragestellung schulmäßig-technisch benützen und z. B. für die Bewährung der Frageschritte etwas Ähnliches erwarten wie die unmittelbar greifbaren und verrechenbaren Ergebnisse eines »Experimentes«.

Von solchem Verfahren ist das Fragen der Leitfrage durch eine Kluft geschieden, wenn anders das Seiende im Ganzen, mithin das Feld der Frage, sich niemals zusammenstücken

läßt aus gesonderten Abschnitten des Seienden. Gleichwohl hat auch die Leitfrage jeweils einen ausgezeichneten Bezug zu einem bestimmten und damit herausgehobenen Bezirk des Seienden innerhalb des Feldes. Das hat seinen Grund im Wesen des Fragens, das sich, je weiter es im vorhinein ausgreift, um so näher an das Befragte bringen will, um es fragend zu durchmessen. Handelt es sich vollends um die Frage nach dem Seienden, dann ist zuerst darauf zu achten, daß es in seiner Verfassung und seinen Weisen nicht nur einen in sich gefügten Reichtum enthüllt, sondern daß hier Ordnungen und Stufen bestehen, die sich wechselweise erhellen. Hierbei ist es nicht beliebig, welche Ordnungen des Seienden für die Erhellung der anderen maßgebend werden, ob z. B. das Lebendige aus dem Leblosen oder umgekehrt dieses aus jenem begriffen wird.

Wie immer es damit bestellt sein mag, jedesmal ist im Fragen der Leitfrage *ein* Bezirk des Seienden für die Durchmessung des Seienden im Ganzen *maßgebend*. Die Leitfrage entfaltet in sich jeweils eine solche Maßgabe. Darunter verstehen wir die Vorgabe eines ausgezeichneten Bezirks innerhalb des Seienden im Ganzen, von dem aus das übrige Seiende nicht abgeleitet, aber in seiner Erhellung geleitet wird.

Nietzsches metaphysische Grundstellung

Wir haben Nietzsches Grundgedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen in seinem wesentlichen Gehalt, in der von hier aus geforderten, dem Gedanken eigens zugehörigen Denkweise und in seinem Bereich zur Darstellung gebracht. Damit ist die *Grundlage* geschaffen zur Bestimmung von Nietzsches *metaphysischer Grundstellung in der abendländischen Philosophie*. Die Umgrenzung seiner metaphysischen

Grundstellung besagt: wir sehen Nietzsches Philosophie aus derjenigen Stellung, die ihr durch die bisherige abendländische Philosophiegeschichte angewiesen ist. Dies bedeutet zugleich: Nietzsches Philosophie wird damit eigens in diejenige Stellung versetzt, aus der heraus sie bei der unumgänglich gewordenen Auseinandersetzung mit der bisherigen abendländischen Philosophie im Ganzen allein ihre eigensten denkerischen Kräfte entfalten kann und entfalten muß. Daß wir in der durchgeführten Darstellung der Wiederkunftslehre denjenigen denkerischen Bezirk wirklich kennengelernt haben, den jede fruchtbare Lesung und Aneignung Nietzschescher Gedanken notwendig und zu allererst beherrschen muß, mag ein wichtiger Gewinn sein; er bleibt aber, auf die wesentliche Aufgabe – die Kennzeichnung der metaphysischen Grundstellung Nietzsches – hin gesehen, immer vorläufig.

Wir werden Nietzsches metaphysische Grundstellung in ihrem Hauptzuge bestimmen können, wenn wir die Antwort bedenken, die er auf die Frage nach der *Verfassung* des Seienden und nach seiner *Weise zu sein* gibt. Nun wissen wir: Nietzsche gibt im Blick auf das Seiende im Ganzen zwei Antworten: das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht; und: das Seiende im Ganzen ist ewige Wiederkehr des Gleichen. Doch bisher war die philosophische Auslegung von Nietzsches Philosophie nicht imstande, diese zwei gleichzeitigen Antworten *als* Antworten, und zwar als notwendig zusammengehörige, zu begreifen, weil sie die zugehörigen Fragen nicht kannte, d. h. sie nicht eigens aus dem vollständigen Gefüge der Leitfrage entfaltete. Kommen wir dagegen von der entfalteten Leitfrage her, dann zeigt sich: In diesen beiden Hauptsätzen – das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht; und: das Seiende im Ganzen ist ewige Wiederkehr des Gleichen – besagt das »ist« jedesmal etwas Anderes. Das Seiende im Ganzen »ist« Wille zur Macht, heißt: das Seiende als solches hat

die Verfassung dessen, was Nietzsche als Wille zur Macht bestimmt. Und: das Seiende im Ganzen »ist« ewige Wiederkehr des Gleichen, heißt: das Seiende im Ganzen *ist* als Seiendes in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Bestimmung »Wille zur Macht« gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden *in Hinsicht auf seine Verfassung;* die Bestimmung »ewige Wiederkehr des Gleichen« gibt Antwort auf die Frage nach dem Seienden *in Hinsicht auf seine Weise zu sein.* Verfassung und Weise zu sein gehören aber zusammen als Bestimmungen der Seiendheit des Seienden.

Demnach gehören in Nietzsches Philosophie auch Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen zusammen. Es ist daher im vorhinein ein metaphysisches Miß- oder besser Unverständnis, wenn versucht wird, den Willen zur Macht gegen die ewige Wiederkehr des Gleichen auszuspielen und diese gar als metaphysische Bestimmung des Seienden auszuscheiden. In Wahrheit muß gerade die *Zusammengehörigkeit beider* begriffen werden, aber diese Zusammengehörigkeit bestimmt sich selbst wesentlich aus der Zusammengehörigkeit von *Verfassung* und *Weise zu sein* als aufeinander bezüglicher Momente der Seiendheit des Seienden. Die Verfassung des Seienden fordert jeweils mit die Weise zu sein, und zwar als ihren eigenen Grund.

Welche metaphysische Grundstellung eignet Nietzsches Philosophie auf Grund seiner Beantwortung der Leitfrage innerhalb der abendländischen Philosophie, d. h. innerhalb der Metaphysik?

Nietzsches Philosophie ist das Ende der Metaphysik, indem sie zum Anfang des griechischen Denkens zurückgeht, diesen auf *ihre* Weise aufnimmt und so den Ring schließt, den der Gang des Fragens nach dem Seienden als solchem im Ganzen bildet. Doch inwiefern geht Nietzsches Denken in den Anfang zurück? Bei dieser Frage muß im voraus soviel klar sein,

daß Nietzsche die anfängliche Philosophie in ihrer damaligen Gestalt keineswegs wiederholt. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, daß die wesentlichen Grundstellungen des Anfangs, und zwar in ihrem Zusammenschluß, durch Nietzsches Beantwortung der Leitfrage in verwandelter Gestalt zum Vorschein kommen.

Welches sind die entscheidenden Grundstellungen des Anfangs, d. h. welche Antworten werden auf die noch nicht entfaltete Leitfrage, was das Seiende sei, gegeben?

Die *eine* Antwort lautet – es ist im groben die des Parmenides –: *das Seiende ist;* eine merkwürdige Antwort; allerdings, doch eine sehr tiefe, denn damit ist zugleich und erstmalig und für alles Kommende, auch für Nietzsche, festgelegt, was »ist« und »Sein« heißt: Beständigkeit und Anwesenheit, ewige Gegenwart.

Die *andere* Antwort lautet – es ist im groben die des Heraklit –: *das Seiende wird;* seiend ist das Seiende im beständigen Werden, im sich Entfalten und gegenwendigen Zerfallen.

Inwiefern ist nun Nietzsches Denken das Ende, d. h. der zurückschwingende Zusammenschluß dieser beiden Grundbestimmungen des Seienden? Insofern Nietzsche sagt: das Seiende *ist* als Festgemachtes, Beständiges, und es *ist* im ständigen Schaffen und Zerstören. Aber das Seiende ist *beides* nicht in einem äußerlichen Nebeneinander, sondern das Seiende ist im Grunde ständiges Schaffen (Werden), und als Schaffen bedarf es des Festgemachten, einmal um es zu überwinden, und zum anderen als des Festzumachenden, worin sich das Schaffende über sich selbst hinausbringt und verklärt. Das Wesen des Seienden ist das Werden, aber das Werdende ist und hat Sein erst in der schaffenden Verklärung. Das Seiende und das Werdende sind zusammengeschlossen in dem Grundgedanken, daß das Werdende ist, indem es *seiend wird* und *werdend ist* im Schaffen. Dieses Seiendwerden aber wird zum

werdenden Seienden im ständigen Werden des Festgewordenen als eines Erstarrten zum Festgemachten als der befreienden Verklärung.

In der Zeit des Aufkommens des Wiederkunftsgedankens 1881/82 schreibt Nietzsche einmal (XII, 66, n. 124): »Drükken wir das Abbild der Ewigkeit auf *unser* Leben!« Das will sagen: bringen wir in uns als Seiende und damit in das Seiende im Ganzen die Verewigung, die Verklärung des Werdenden *als* des zum Seienden Werdenden, und zwar so, daß diese Verewigung aus dem Seienden selbst kommt und für dieses ersteht und in ihm steht.

Diese metaphysische, d. h. die Leitfrage bewältigende Grundforderung wird einige Jahre später in einer längeren Aufzeichnung ausgesprochen, die überschrieben ist »*Rekapitulation*«, d. h. Zusammennahme des Hauptsächlichsten seiner Philosophie in wenige Sätze (»Der Wille zur Macht«, n. 617; vermutlich Anfang 1886). Die »Rekapitulation« beginnt mit dem Satz: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*.« Dies heißt nicht: das Werden als Unbeständiges – denn dies ist gemeint – durch das Seiende als das Beständige beseitigen und ersetzen; es heißt: das Werden so zum Seienden gestalten, daß es *als Werdendes* erhalten bleibt und Bestand hat, d. h. *ist*. Die Aufprägung, d. h. Umprägung des Werdenden zum Seienden ist der höchste Wille zur Macht. In diesem Umprägen kommt der Wille zur Macht in seinem Wesen am reinsten zur Geltung.

Was ist dieses Umprägen, worin Werdendes zum Seienden wird? Es ist das Hineingestalten des Werdenden in seine höchsten Möglichkeiten, worin als seinen Maßen und Bereichen es sich verklärt und Bestand gewinnt. Dieses Umprägen ist das Schaffen. Schaffen ist als über sich hinaus Schaffen zuinnerst: im Augenblick der Entscheidung stehen, in wel-

chem Augenblick das Bisherige und Mitgegebene in das vorentworfene Aufgegebene hinausgehoben und so bewahrt wird. Diese Augenblicklichkeit des Schaffens ist das Wesen der wirklichen, wirkenden Ewigkeit, die ihre höchste Schärfe und Weite gewinnt als der Augenblick der Ewigkeit der Wiederkunft des Gleichen. Die Umprägung des Werdenden zum Seienden – der Wille zur Macht in seiner höchsten Gestalt – ist in seinem tiefsten Wesen Augenblicklichkeit, d. h. ewige Wiederkehr des Gleichen. Der Wille zur Macht als *Verfassung* des Seienden ist nur, wie er ist, auf dem Grunde der *Weise* zu sein, auf die Nietzsche das Seiende im Ganzen entwirft:

Wille zur Macht ist im Wesen und seiner inneren Möglichkeit nach ewige Wiederkehr des Gleichen.

Daß diese Auslegung zutrifft, zeigt sich unmißverständlich ebenfalls in dem Stück, das als »Rekapitulation« überschrieben ist. Dem genannten Satz, der lautet: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*«, folgt alsbald der Satz: »Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.*« Deutlicher kann nicht gesagt werden: 1. wie und auf welchem Grund die Aufprägung des Seins auf das Werden gemeint ist, 2. daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen auch und gerade in der Zeit des scheinbaren Vorranges des Gedankens vom Willen zur Macht *der* Gedanke der Gedanken bleibt, den Nietzsches Philosophie unablässig denkt.

(Bei der Erörterung der Pläne zum »Hauptwerk« [Vgl. S. 422] ist einigen Hörern aufgefallen, daß die Planskizzen aus dem letzten Schaffensjahr [1888] im Titel für das jeweils vierte und letzte Buch den Namen »Dionysos« nennen, über welchen Gott bisher in der Vorlesung nichts gesagt wurde.

Doch ist beachtenswert, was in den Titeln auf den Namen des Gottes folgt: »Philosophie der ewigen Wiederkunft« oder einfach »philosophos«.

Diese Titel besagen für Nietzsche: *Was* die Worte »Dionysos« und »dionysisch« nennen, wird nur gehört und verstanden, wenn die »ewige Wiederkunft des Gleichen« gedacht ist. Was indes ewig als das Gleiche wiederkehrt und auf solche Weise *ist*, d. h. beständig anwest, hat die Seinsverfassung des »Willens zur Macht«. Der mythische Name *Dionysos* wird im Sinne des Denkers Nietzsche nur dann ein *durchdachter* Name, wenn wir die *Zusammengehörigkeit* von »Wille zur Macht« und »ewiger Wiederkunft des Gleichen« zu denken versuchen, d. h. nach jenen Seinsbestimmungen suchen, die seit dem Anfang des griechischen Denkens alles Denken über das Seiende als solches im Ganzen leiten. – [Über Dionysos und das Dionysische handeln zwei vor wenigen Jahren erschienene Schriften: *W. F. Otto*, »Dionysos, Mythos und Kultus«, 1933, und: *Karl Reinhardt*, »Nietzsches Klage der Ariadne«, in der Zeitschrift »*Die Antike*«, 1935, und gesondert 1936.]

Nietzsche schließt in seinem wesentlichsten Gedanken von der ewigen Wiederkehr des Gleichen die beiden Grundbestimmungen des Seienden aus dem Anfang der abendländischen Philosophie – das Seiende als Werden und das Seiende als Beständigkeit – in Eins zusammen.

Aber können wir denn nun eine solche Bewältigung des Anfangs der abendländischen Philosophie als Ende kennzeichnen? Ist es nicht eher ein Wiedererwecken des Anfangs – also selbst ein Anfang und so das Gegenteil eines Endes? Dennoch: Nietzsches metaphysische Grundstellung ist das Ende der abendländischen Philosophie; denn das Entscheidende ist nicht, *daß* die Grundbestimmungen des Anfangs zusammengeschlossen werden und *daß* das Denken Nietzsches in den

Anfang zurückschwingt – das metaphysisch Wesentliche bleibt, *wie* das geschieht. Die Frage ist, ob Nietzsche an den anfänglichen Anfang zurückkommt, an den Anfang als den anfangenden. Und hierauf müssen wir antworten: nein!

Weder Nietzsche noch irgendein Denker vor ihm – auch und gerade jener nicht, der vor Nietzsche erstmals die *Geschichte* der Philosophie philosophisch dachte, Hegel, – kommen in den anfänglichen Anfang, sondern sie sehen den Anfang bereits und nur im Lichte von jenem, was schon ein Abfall vom Anfang und die Stillstellung des Anfangs ist: im Lichte der Platonischen Philosophie. Das kann im einzelnen hier nicht gezeigt werden. Nietzsche selbst bezeichnet schon früh seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Die Umkehrung beseitigt die Platonische Grundstellung nicht, sondern verfestigt sie gerade durch den Anschein, als sei sie beseitigt.

Das Wesentliche aber bleibt: Indem Nietzsches metaphysisches Denken in den Anfang zurückgeht, schließt sich der Kreis; sofern hierbei jedoch nicht der anfängliche Anfang, sondern der bereits stillgelegte Anfang zur Geltung kommt, verfängt sich der Kreis in seiner eigenen nicht mehr anfänglichen Erstarrung. Der *so* sich schließende Kreis gibt jetzt keine Möglichkeit des wesentlichen Fragens der Leitfrage mehr frei. Die Metaphysik, die Leitfragenbehandlung, ist am Ende. Das scheint eine unfruchtbare und trostlose Einsicht zu sein, die Feststellung eines Aufhörens und eines Ausklangs. Aber so ist es nicht.

Weil Nietzsches metaphysische Grundstellung in dem gekennzeichneten Sinne das Ende der Metaphysik ist, deshalb vollzieht sich in ihr die größte und tiefste Sammlung, d. h. Vollendung aller wesentlichen Grundstellungen der abendländischen Philosophie seit Platon und im Licht des Platonismus, in einer von daher bestimmten, aber selbst schöpferischen Grundstellung. Sie bleibt jedoch nur dann eine wirk-

lich wirkende metaphysische Grundstellung, wenn sie ihrerseits in allen ihren wesentlichen Kräften und Herrschaftsbereichen zur *Gegenstellung* entfaltet wird. Nietzsches Philosophie – in sich gegenwendig nach rückwärts – muß selbst für ein über sie wegblickendes Denken zur Gegenstellung nach vorne werden. Da aber die Grundstellung Nietzsches in der abendländischen Metaphysik deren Ende ist, kann sie für den anderen Anfang nur dann die Gegenstellung sein, wenn dieser sich dem ersten Anfang als einem in seiner eigensten Ursprünglichkeit anfangenden *fragend* gegenüberstellt. Nach allem Gesagten kann dies nur heißen: die bisherige, alles bestimmende und führende Frage der Philosophie, die Leitfrage: was ist das Seiende? muß *aus* ihr selbst heraus und *über* sich selbst hinaus in ein ursprünglicheres Fragen entfaltet werden.

Nietzsche selbst hat zur Kennzeichnung dessen, was wir seine metaphysische Grundstellung nennen, ein Wort gewählt, das seitdem oft und gern zur Bezeichnung seiner Philosophie gebraucht wird: *amor fati* – die Liebe zur Notwendigkeit (Vgl. Epilog zu »Nietzsche contra Wagner«; VIII, 206). Allein dieses Wort spricht nur dann Nietzsches metaphysische Grundstellung aus, wenn wir die beiden Worte amor und fatum und vor allem ihren Zusammenschluß aus *Nietzsches* eigenstem Denken verstehen und nicht beliebige landläufige Vorstellungen hineinmischen.

Amor – die Liebe ist als *Wille* zu verstehen, als der Wille, der will, daß das Geliebte in seinem Wesen sei, was es ist. Der höchste und weiteste und entscheidendste Wille dieser Art ist der Wille als Verklärung, der das in seinem Wesen Gewollte in die höchsten Möglichkeiten seines Seins hinaus- und hinaufstellt.

Fatum – die Notwendigkeit ist zu verstehen: nicht als beliebiges und irgendwo abrollendes, sich überlassenes Verhäng-

nis, sondern als jene Wende der Not, die im ergriffenen Augenblick sich als die Ewigkeit der Werdensfülle des Seienden im Ganzen enthüllt: circulus vitiosus deus.

Amor fati ist der verklärende Wille zur Zugehörigkeit zum Seiendsten des Seienden. Das fatum ist wüst und wirr und niederschlagend für den, der nur dabeisteht und sich davon befallen läßt. Das fatum ist jedoch erhaben und die höchste Lust für den, der weiß und begreift, daß er als Schaffender, d. h. immer als Entschiedener dazugehört. Dieses Wissen ist nichts anderes als das Wissen, das in jener Liebe notwendig mitschwingt.

Der Denker fragt nach dem Seienden im Ganzen als solchem, nach der Welt als solcher. Auf diese Weise denkt er immer mit dem ersten Schritt schon über die Welt hinaus und so zugleich auf sie zurück. Er denkt hinaus auf Jenes, *worum* herum eine Welt zur Welt wird. Dort, wo dieses Worumherum nicht ständig und laut genannt, sondern im innersten Fragen verschwiegen wird, ist es am tiefsten und reinsten gedacht. Denn das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte und als das Bewahrteste das Nächste und Wirklichste. Was für den gemeinen Verstand wie »Atheismus« aussieht und so aussehen muß, ist im Grunde das Gegenteil. Und ebenso: dort, wo vom Nichts gehandelt wird und vom Tod, ist das Sein, und nur dieses, am tiefsten gedacht, während jene, die angeblich allein sich mit dem »Wirklichen« befassen, sich im Nichtigen herumtreiben.

Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat. Als Erschweigender rückt der Denker in seiner Art und seiner Weise in den Rang des Dichters

und bleibt doch ewig von ihm geschieden, wie umgekehrt auch der Dichter vom Denker.

»Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –«

III

DER WILLE ZUR MACHT ALS ERKENNTNIS

Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik

Wer Nietzsche *ist* und vor allem: wer er *sein wird*, wissen wir, sobald wir imstande sind, denjenigen Gedanken zu denken, den er in das Wortgefüge »der Wille zur Macht« geprägt hat. Nietzsche ist jener Denker, der den Gedanken-*Gang* zum »Willen zur Macht« gegangen ist. Wer Nietzsche ist, erfahren wir niemals durch einen historischen Bericht über seine Lebensgeschichte, auch nicht durch eine Darstellung des Inhaltes seiner Schriften. Wer Nietzsche ist, wollen und sollen wir auch nicht wissen, wenn wir und solange wir dabei nur die Persönlichkeit und die historische Figur und das psychologische Objekt und seine Hervorbringungen meinen. Wie aber — hat nicht Nietzsche selbst als Letztes jene Schrift für den Druck vollendet, die betitelt ist: *»Ecce homo.* Wie man wird, was man ist«? Spricht *»Ecce homo«* nicht wie sein letzter Wille, daß man sich mit ihm, diesem Menschen beschäftige und von ihm sich das sagen lasse, was die Abschnitte der Schrift ausfüllt: »Warum ich so weise bin. Warum ich so klug bin. Warum ich so gute Bücher schreibe. Warum ich ein Schicksal bin.«? Zeigt sich hier nicht der Gipfelpunkt einer entfesselten Selbstdarstellung und maßlosen Selbstbespiegelung?

Es ist ein billiges und daher oft geübtes Verfahren, diese Selbstveröffentlichung seines eigenen Wesens und Wollens als den Vorboten des ausbrechenden Wahnsinns zu nehmen. Allein in *»Ecce homo«* handelt es sich weder um die Bio-

graphie von Nietzsche noch um die Person des »Herrn Nietzsche« – in Wahrheit allerdings um ein »Schicksal«; doch nicht um das Geschick eines einzelnen, sondern um die Geschichte des Zeitalters der Neuzeit als einer Endzeit des Abendlandes. Aber zum Schicksal dieses einen Trägers des abendländischen Schicksals gehört es freilich auch, daß (bisher zum mindesten) alles, was Nietzsche mit seinen Schriften erreichen wollte, sich in das Gegenteil verkehrte. Nietzsche wurde gegen seinen innersten Willen mit zum Anstachler und Förderer einer gesteigerten seelischen und leiblichen und geistigen Selbstzergliederung und in Szene Setzung des Menschen, die schließlich und mittelbar eine ins Maßlose verlaufende Veröffentlichung alles Menschenbetriebes in »Bild und Ton«, durch Fotomontage und Reportage zur Folge hat: eine Erscheinung planetarischen Charakters, die in Amerika und Rußland, in Japan und Italien, in England und Deutschland ihrer Wesensgestalt nach durchaus dieselben Züge zeigt und vom Willen einzelner, von der Art der Völker, der Staaten, der Kulturen merkwürdig unabhängig ist.

Nietzsche selbst hat sich zu einer zweideutigen Gestalt gemacht und innerhalb des Gesichtskreises seiner und der jetzigen Gegenwart machen müssen. An uns liegt es, hinter dieser Zweideutigkeit das Vorausweisende und Einzige, das Entscheidende und Endgültige zu fassen. Die Vorbedingung dafür ist das Wegsehen vom »Menschen«, insgleichen das Absehen vom »Werk«, sofern dieses als Ausdruck des Menschentums, d. h. im Lichte des Menschen gesehen wird. Denn selbst das Werk als Werk verschließt sich uns, solange wir dabei in irgendeiner Form nach dem »Leben« des Menschen schielen, der das Werk geschaffen hat, statt nach dem Sein und der Welt zu fragen, die das Werk erst gründen. Weder die Person Nietzsches noch auch sein Werk gehen uns

an, sofern wir beides in seiner Zusammengehörigkeit zum Gegenstand der historischen und psychologischen Berichterstattung machen.

Was uns allein angehen muß, ist die *Spur*, die jener Gedanken-Gang zum Willen zur Macht in die Geschichte des Seins, will heißen: in die noch unbegangenen Bezirke künftiger Entscheidungen gezogen hat.

Nietzsche gehört zu den wesentlichen Denkern. Mit dem Namen »Denker« benennen wir jene Gezeichneten unter den Menschen, die einen einzigen Gedanken — und diesen immer »über« *das Seiende im Ganzen* — zu denken bestimmt sind. Jeder Denker denkt nur einen *einzigen* Gedanken. Dieser bedarf weder der Anpreisung noch einer Wirkung, um zur Herrschaft zu kommen. Schriftsteller und Forscher dagegen »haben« im Unterschied zu einem Denker jeweils viele und sehr viele Gedanken, d. h. Einfälle, die sich in die besonders geschätzte »Wirklichkeit« umsetzen lassen und die auch nur nach dieser Umsatz-fähigkeit bewertet werden.

Der jeweils einzige Gedanke eines Denkers aber ist solches, worum sich unversehens und unbemerkt in der stillsten Stille alles Seiende dreht. Denker sind die Gründer von jenem, was bildhaft nie anschaulich wird, was historisch nie erzählt und technisch nie berechnet werden kann; was jedoch herrscht, ohne der Macht zu bedürfen. Denker sind stets einseitig, nach der einzigen Seite nämlich, die ihnen durch ein einfaches Wort in der Frühzeit der Geschichte des Denkens schon zugewiesen wurde. Das Wort stammt von einem der ältesten Denker des Abendlandes, Periander aus Korinth, den man zu den »sieben Weisen« zählt. Dies Wort lautet: μελέτα τὸ πᾶν »Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen«.

Unter den Denkern sind nun aber jene die wesentlichen Denker, deren einziger Gedanke auf eine einzige und höchste Entscheidung hinausdenkt, sei es in der Art einer Vorberei-

tung dieser Entscheidung, sei es in der Weise des entschiedenen Vollzugs derselben. Das verfängliche und fast schon verbrauchte Wort »Entscheidung« wird heute besonders gern dort gebraucht, wo alles längst entschieden ist oder doch für entschieden gehalten wird. Der beinahe phantastische Mißbrauch des Wortes »Entscheidung« kann nicht davon zurückhalten, dem Wort denjenigen Gehalt zu lassen, kraft dessen es auf die innigste Scheidung und äußerste Unterscheidung bezogen bleibt. Dies aber ist die Unterscheidung zwischen dem Seienden im Ganzen, was Götter und Menschen, Welt und Erde einschließt, und dem Sein, dessen Herrschaft jeglichem Seienden erst zuläßt oder verweigert, *das* Seiende zu sein, das es zu sein vermag.

Die höchste Entscheidung, die fallen kann und die jeweils zum Grund aller Geschichte wird, ist diejenige zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins. Wann immer daher und wie immer das Seiende im Ganzen eigens gedacht wird, das Denken steht im Gefahrenkreis dieser Entscheidung. Sie wird nie von einem Menschen erst gemacht und vollzogen. *Ihr* Ausfall und Austrag entscheidet vielmehr *über* den Menschen und in anderer Weise über den Gott.

Nietzsche ist ein wesentlicher Denker, weil er in einem entschiedenen, der Entscheidung nicht ausweichenden Sinne auf diese Entscheidung hinausdenkt und ihre Ankunft vorbereitet, ohne sie doch in ihrer verborgenen Spannweite zu ermessen und zu beherrschen.

Denn dieses ist das Andere, was den Denker auszeichnet: daß er kraft seines Wissens erst weiß, inwiefern er Wesentliches *nicht* wissen kann. Doch dieses Wissen des Nichtwissens und als Nichtwissen dürfen wir keineswegs zusammenwerfen mit dem, was man z. B. in den Wissenschaften als Grenze der Erkenntnis und Beschränktheit der Kenntnisse zugibt. Man denkt dabei an die Tatsache, daß das menschliche Fassungs-

vermögen endlich ist. Mit dem Nichtkennen von dem noch Kennbaren hört das gewöhnliche Kennen auf. Mit dem Wissen eines Nichtwißbaren fängt das wesentliche Wissen des Denkers an. Der Forscher in den Wissenschaften fragt, um zu brauchbaren Antworten zu gelangen. Der Denker fragt, um eine *Fragwürdigkeit* des Seienden im Ganzen zu gründen. Der Forscher bewegt sich stets auf dem Boden des schon Entschiedenen: daß es Natur, daß es Geschichte, daß es Kunst gibt, daß solches zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann. Für den Denker gibt es nichts dergleichen; er steht in der Entscheidung, was denn überhaupt sei und was das Seiende sei.

Nietzsche steht in einer Entscheidung so wie alle abendländischen Denker vor ihm. Er bejaht mit ihnen die Vormacht des Seienden gegenüber dem Sein, ohne zu wissen, was in solcher Bejahung liegt. Aber zugleich ist Nietzsche derjenige abendländische Denker, der die Bejahung dieser Vormacht des Seienden unbedingt und endgültig vollzieht und dadurch in die härteste Schärfe der Entscheidung zu stehen kommt. Das wird darin sichtbar, daß Nietzsche in seinem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht die Vollendung des neuzeitlichen Zeitalters vorausdenkt.

Nietzsche ist der Übergang aus dem vorbereitenden Abschnitt der Neuzeit – historisch gerechnet der Zeit zwischen 1600 und 1900 – in den Beginn ihrer Vollendung. Den Zeitraum dieser Vollendung kennen wir nicht. Vermutlich wird er entweder sehr kurz und katastrophenartig sein oder aber sehr lang im Sinne einer immer dauerfähigeren Einrichtung des Erreichten. Halbheiten werden im jetzigen Stadium der Geschichte des Planeten keinen Platz mehr finden. Weil nun aber die Geschichte ihrem Wesen nach auf einer von ihr selbst nicht gefällten und von ihr selbst auch nie fällbaren Entscheidung über das Seiende gründet, gilt dies in je eigener

und betonter Ausprägung von jedem Zeitalter der Geschichte. Die Zeitalter empfangen von hier aus erst ihre jeweilige geschichtliche Umgrenzung.

Die bisherige abendländische Stellung in und zu der Entscheidung zwischen der Vormacht des Seienden und der Herrschaft des Seins, d. h. die Bejahung jener Vormacht, hat sich in einem Denken entfaltet und ausgebaut, das sich mit dem Namen »Metaphysik« bezeichnen läßt. »-physik« meint dabei das »Physische« in dem ursprünglich griechischen Sinne von τὰ φύσει ὄντα »das Seiende, das als solches von sich her besteht und anwest«. »Meta« besagt: über etwas hinweg und hinaus – hier: über das Seiende hinweg. Wohin? Antwort: zum Sein. Das Sein ist, metaphysisch gedacht, jenes, was vom Seienden *her* als dessen allgemeinste Bestimmung und auf das Seiende *zu* als dessen Grund und Ursache gedacht wird. Die christliche Vorstellung einer Verursachung alles Seienden durch eine erste Ursache ist metaphysisch, im besonderen die griechisch-metaphysische Fassung des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes. Der Aufklärungsgedanke einer Regierung alles Seienden durch eine Weltvernunft ist metaphysisch. Das Seiende gilt als jenes, was den Anspruch auf eine Erklärung stellt. Jedesmal ist hier das Seiende als der Maßstab, als das Ziel, als die Verwirklichung des Seins im Vorrang. Auch wo das Sein im Sinne eines »Ideals« für das Seiende gedacht wird, als das, *was* jegliches und *wie* jegliches Seiende zu sein hat, ist das einzelne Seiende zwar dem Sein unterstellt, im Ganzen aber ist das *Ideal* zu Diensten des Seienden, so wie jede Macht am meisten von dem abhängig ist, was sie übermächtigt. Es gehört aber auch zum Wesen jeder echten Macht, daß sie diese Abhängigkeit übersieht und übersehen muß, d. h. sie niemals zugeben kann.

Die Metaphysik denkt das Seiende im Ganzen nach seinem Vorrang vor dem Sein. Alles abendländische Denken seit den

Griechen bis zu Nietzsche ist metaphysisches Denken. Jedes Zeitalter der abendländischen Geschichte gründet in der jeweiligen Metaphysik. Nietzsche denkt die Vollendung der Neuzeit voraus. Sein Gedanken-Gang zum Willen zur Macht ist die Vorwegnahme derjenigen Metaphysik, von der die sich vollendende Neuzeit *in* ihrer Vollendung getragen wird. »Vollendung« bedeutet hier nicht eine letzte Anstückung des noch fehlenden Teils, nicht die endliche Auffüllung einer bislang noch nicht beseitigten Lücke. Vollendung meint die uneingeschränkte Entfaltung aller seit langem aufbehaltenen Wesensmächte des Seienden zu dem, was sie im Ganzen fordern. Die metaphysische Vollendung eines Zeitalters ist nicht der bloße Auslauf eines schon Bekannten. Sie ist die erstmals unbedingte und im voraus vollständige Anlage des Nichterwarteten und auch nie zu Erwartenden. Die Vollendung ist dem Bisherigen gegenüber das Neue. Sie wird daher auch von allen nur rückwärts Rechnenden nie gesehen und begriffen.

Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht denkt das Seiende im Ganzen, so daß der metaphysische Geschichtsgrund des gegenwärtigen und künftigen Zeitalters sichtbar und zugleich bestimmend wird. Die bestimmende Herrschaft einer Philosophie läßt sich nicht nach dem bemessen, was von ihr im Wortlaut bekannt ist, auch nicht nach der Anzahl ihrer »Anhänger« und »Vertreter«, auch nicht und noch weniger nach der »Literatur«, die sie veranlaßt. Selbst wenn Nietzsche nicht einmal mehr dem Namen nach bekannt ist, wird das herrschen, was sein Denken denken mußte. Jeden auf die Entscheidung hinausdenkenden Denker bewegt und verzehrt die Sorge um eine Not, die zur Lebenszeit des Denkers im Umkreis seiner historisch feststellbaren, aber unechten Wirkung noch nicht gespürt und erfahren werden kann.

Nietzsche denkt im Gedanken des Willens zur Macht den

metaphysischen Grund der Vollendung der Neuzeit voraus. Im Gedanken des Willens zur Macht vollendet sich zuvor das metaphysische Denken selbst. Nietzsche, der Denker des Gedankens vom Willen zur Macht, ist der *letzte Metaphysiker* des Abendlandes. Das Zeitalter, dessen Vollendung in seinem Gedanken sich entfaltet, die Neuzeit, ist eine Endzeit. Das will sagen: ein Zeitalter, in dem sich irgendwann und irgendwie die geschichtliche Entscheidung erhebt, ob diese Endzeit der Abschluß der abendländischen Geschichte sei oder das Gegenspiel zu einem anderen Anfang. Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht durchlaufen, das bedeutet: dieser geschichtlichen Entscheidung unter die Augen kommen.

Soweit einer nicht selbst in die denkerische Auseinandersetzung mit Nietzsche gezwungen wird, kann das nachdenkende Mitgehen im Gedanken-Gang Nietzsches nur zum Ziel haben, demjenigen wissend näher zu kommen, was in der Geschichte des neuzeitlichen Zeitalters »geschieht«. Was geschieht, das will sagen: was die Geschichte trägt und zwingt, was die Zufälle auslöst und den Entschlüssen zum voraus den Spielraum gibt, was innerhalb des gegenständlich und zuständlich vorgestellten Seienden im Grunde *das* ist, was *ist*. Dieses, was geschieht, erfahren wir nie durch historische Feststellungen dessen, was »passiert«. Wie dieser Ausdruck gut zu verstehen gibt, ist das, was »passiert«, jenes, was im Vordergrund und Hintergrund der öffentlichen Bühne der Begebenheiten und der auftauchenden Meinungen darüber an uns vorbeizieht. Was geschieht, ist nicht und niemals historisch kennbar zu machen. Es läßt sich nur denkerisch wissen im Begreifen dessen, was jene Metaphysik, die das Zeitalter vorausbestimmt, in den Gedanken und in das Wort gehoben hat. Gleichgültig bleibt, was man sonst die »Philosophie« Nietzsches nennt und fleißig mit den bisherigen Phi-

losophien vergleicht. Unumgehbar ist, was in Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht sich ins Wort gebracht hat als der Geschichtsgrund dessen, was in der Gestalt der Neuzeit der abendländischen Geschichte geschieht.

Ob wir Nietzsches »Philosophie« in unseren Bildungsbesitz aufnehmen oder daran vorbeigehen, ist jedesmal gleich bedeutungslos. Verhängnisvoll wäre nur, wenn wir, ohne die Entschiedenheit zum echten Fragen, uns mit Nietzsche lediglich »beschäftigten« und diese »Beschäftigung« für eine denkende Auseinandersetzung mit Nietzsches einzigem Gedanken halten möchten. Die eindeutige Ablehnung aller Philosophie ist eine Haltung, die jederzeit Achtung verdient; denn sie enthält mehr an Philosophie, als sie selbst weiß. Die bloße, durch mancherlei Vorbehalte sich von Anfang an heraushaltende Spielerei mit philosophischen Gedanken zu Zwecken geistiger Unterhaltung oder Auffrischung ist verächtlich; denn sie weiß nicht, was im Gedankengang eines Denkers aufs Spiel gesetzt ist.

Nietzsches sogenanntes »Hauptwerk«

Wir nennen Nietzsches Gedanken vom Willen zur Macht seinen *einzigen* Gedanken. Damit ist zugleich gesagt, daß Nietzsches anderer Gedanke, der von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, notwendig in den Gedanken vom Willen zur Macht eingeschlossen ist. Beides – Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen – sagt *dasselbe* und denkt *denselben* Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist die innere – nicht nachträgliche – Vollendung des Gedankens vom Willen zur Macht. Gerade deshalb wurde die ewige Wiederkehr des

Gleichen von Nietzsche zeitlich früher gedacht als der Gedanke des Willens zur Macht. Denn jeder Denker denkt seinen einzigen Gedanken, wenn er ihn erstmals denkt, zwar in seiner Vollendung, aber noch nicht in seiner Entfaltung, d. h. in der ihn stets überwachsenden und erst auszutragenden Tragweite und Gefährlichkeit.

Seit der Zeit, da Nietzsches Gedanke vom Willen zur Macht für ihn ins Helle und Entschiedene kam (um das Jahr 1884 bis in die letzten Wochen seines Denkens, Ende des Jahres 1888), kämpfte Nietzsche um die *denkerische Gestaltung* dieses einzigen Gedankens. Schriftstellerisch hatte diese Gestaltung in Nietzsches Plänen und Absichten das Gesicht dessen, was er selbst überlieferungsgemäß das »Hauptwerk« nennt. Aber dieses »Hauptwerk« wurde nie fertig. Es wurde nicht nur nicht fertig, es wurde niemals ein »Werk« im Sinne der neuzeitlichen philosophischen Werke nach der Art von Descartes' »Meditationes de prima philosophia«, von Kants »Kritik der reinen Vernunft«, von Hegels »Phänomenologie des Geistes«, von Schellings »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände«.

Warum schlossen sich Nietzsches Gedankengänge zum Willen zur Macht nicht in ein so geartetes »Werk« zusammen? Historiker, Psychologen, Biographen und andere Vollstrecker der menschlichen Neugier kennen in solchen Fällen keine Verlegenheit. Im »Fall« Nietzsche vollends gibt es Gründe genug, die das Ausbleiben des Hauptwerkes für das gewöhnliche Meinen hinreichend erklären.

Man sagt, die Fülle des Stoffes, die Mannigfaltigkeit und die Ausdehnung der einzelnen Bereiche, in denen der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden hätte nachgewiesen werden müssen, waren von einem einzelnen Denker nicht mehr gleichmäßig zu bewältigen. Denn auch die Philosophie

kann sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts der Spezialisierung der Arbeit auf eine Disziplin – Logik, Ethik, Ästhetik, Sprachphilosophie, Staats- und Religionsphilosophie – nicht mehr entziehen, wenn sie mehr beibringen soll als leere allgemeine Redensarten über das, was man durch die einzelnen Wissenschaften ohnedies schon zuverlässiger kennt. Zu Zeiten Kants oder vielleicht auch im Zeitalter Hegels mochte die gleichmäßige Beherrschung aller Wissensgebiete gerade noch möglich gewesen sein. Inzwischen haben jedoch die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts die Erkenntnis des Seienden nicht nur überraschend reich und schnell erweitert. Sie haben vor allem die Verfahrensweisen der Durchforschung aller Bezirke des Seienden zu einer Vielgestaltigkeit, Feinheit und Sicherheit ausgebildet, daß eine ungefähre Kenntnis aller Wissenschaften kaum noch ihre Oberfläche streift. Der Kenntnis der Ergebnisse und Verfahrensweisen aller Wissenschaften bedarf es jedoch, soll über das Seiende im Ganzen etwas hinreichend Begründetes ausgemacht werden. Ohne diese wissenschaftliche Grundlage bleibt jede Metaphysik ein in die Luft gebautes Gebilde. Auch Nietzsche gelangte nicht mehr zu einer gleichmäßigen Beherrschung aller Wissenschaften.

Man vermerkt ferner, die Begabung für das streng beweisende und ableitende Denken in weit gespannten Zusammenhängen – das »systematische Philosophieren«, wie man es nennt – habe Nietzsche durchaus gefehlt. Er habe selbst sein Mißtrauen gegen alle »Systematiker« klar ausgesprochen. Wie sollte ihm das System alles Wissens vom Seienden im Ganzen und somit das »systematische« Hauptwerk gelingen?

Man stellt außerdem fest, Nietzsche sei das Opfer eines übermäßigen Dranges zur unmittelbaren Geltung und Wirkung geworden. Der Erfolg Richard Wagners, den Nietzsche sehr früh, schon bevor er selbst es recht wußte, als seinen eigent-

lichen Gegner entdeckte, habe ihm die Ruhe für den Gang auf dem eigenen Weg geraubt, ihn von der überlegenen Ausführung der Hauptaufgabe weggereizt und in eine aufgeregte Schriftstellerei abgelenkt.

Zuletzt betont man, daß gerade in den Jahren, da Nietzsche um die denkerische Gestaltung des Willens zur Macht gerungen hat, die Arbeitskraft ihm häufiger denn vorher den Dienst versagte und die Ausführung eines solchen »Werkes« verwehrte. Während alle wissenschaftliche Forschung, im Bilde gesprochen, stets einer Linie entlang läuft und an der Stelle weitergehen kann, an der sie vorher aufhörte, muß das denkerische Denken für jeden Schritt jedesmal zuvor den Sprung in das Ganze vollziehen und sich in die Mitte eines Kreises sammeln.

Diese und noch andere Erklärungen für das Nicht-zustandekommen des »Werkes« sind richtig. Sie lassen sich sogar durch Nietzsches eigene Äußerungen belegen. Aber — wie steht es mit der Voraussetzung, im Hinblick auf welche diese Erklärungen so eifrig vorgebracht werden? Diese Voraussetzung, daß es sich um ein »Werk« handeln sollte und zwar nach der Art der schon bekannten philosophischen »Hauptwerke« — ist nicht begründet; sie läßt sich auch nicht begründen; denn diese Voraussetzung ist unwahr, weil sie dem Wesen und der Art des Gedankens vom Willen zur Macht entgegenläuft.

Daß Nietzsche selbst, in Briefen an die Schwester und an die wenigen, immer weniger verstehenden Freunde und Helfer von einem »Hauptwerk« spricht, beweist noch nicht das Recht zu jener Voraussetzung. Nietzsche wußte klar, daß auch diese »Nächsten« und Wenigen, zu denen er sich noch äußerte, nicht ermessen konnten, wovor er sich gestellt sah. Die immer wieder anderen Gestalten, in denen er sein Denken durch die verschiedenen Veröffentlichungen zum Wort

zu bringen versuchte, zeigen deutlich, wie entschieden Nietzsche davon wußte, daß die Gestaltung seines Grundgedankens etwas anderes sein müsse als ein Werk im bisherigen Sinne. Die Unvollendung, wenn man eine solche zu behaupten wagt, besteht keinesfalls darin, daß ein Werk »über« den Willen zur Macht nicht fertig wurde; Unvollendung könnte nur bedeuten, daß die innere Gestalt des einzigen Gedankens sich dem Denker versagte. Aber vielleicht hat sie sich gar nicht versagt, vielleicht liegt das Versagen nur bei denen, für die Nietzsche seinen Gedanken-Gang ging, die aber diesen Gang verschütten mit voreiligen und zeitgemäßen Auslegungen, mit jenem allzu leichten und allzu verderblichen Besserwissen aller Spätgekommenen.

Nur unter der willkürlichen Vorannahme eines zu vollendenden und in seinem Wesen durch Vorbilder längst gesicherten »Werkes« kann man das, was Nietzsche unveröffentlicht zurückließ, als »Bruchstück«, als »Fragment«, als »Skizze«, als »Vorarbeit« nehmen. Es bleibt dann keine andere Wahl. Ist jedoch diese Vorannahme von Anfang an grundlos, auch dem Grundgedanken dieses Denkers ungemäß, *dann* gewinnen diese zurückgelassenen Gedankengänge einen anderen Charakter.

Vorsichtiger gesprochen: es entsteht dann erst die *Frage*, wie denn diese Gedankengänge und Gedankenzüge und -sprünge zu nehmen seien, damit wir das in ihnen Gedachte angemessen denken und nicht nach unseren Denkgewohnheiten verunstalten.

Heute liegt der Öffentlichkeit ein Buch vor mit dem Titel: »Der Wille zur Macht«. Dieses Buch ist kein »Werk« Nietzsches. Gleichwohl enthält es nur solches, was Nietzsche selbst niedergeschrieben hat. Sogar der allgemeinste Einteilungsplan, in den die aus verschiedenen Jahren stammenden Niederschriften eingeordnet wurden, ist von Nietzsche selbst

aufgestellt. Diese nicht ganz willkürliche buchmäßige Zusammenstellung und Veröffentlichung von Nietzsches Aufzeichnungen aus den Jahren 1882 bis 1888 erfolgte in einem ersten Versuch nach Nietzsches Tod und wurde 1901 als Bd. XV von Nietzsches Werken veröffentlicht. Eine wesentliche Vermehrung der aufgenommenen Niederschriften enthält die Ausgabe des Buches »Der Wille zur Macht« von 1906, die unverändert im Jahre 1911 als Band XV und XVI in die Großoktavausgabe an Stelle der ersten Veröffentlichung von 1901 eingereiht wurde.

Das vorliegende Buch »Der Wille zur Macht« gibt freilich weder hinsichtlich der Vollständigkeit noch vor allem hinsichtlich seines eigensten Ganges und Schrittgesetzes den Gedankengang Nietzsches zum Willen zur Macht wieder; aber das Buch genügt als Unterlage für einen Versuch, diesem Gedankengang nachzugehen und im Verlauf dieses Ganges Nietzsches einzigen Gedanken zu denken. Nur müssen wir uns von vornherein und überall von der im Buch vorgelegten Anordnung freimachen.

Aber irgendeine Ordnung müssen wir dennoch beim Versuch des Eindringens in den Gedanken-Gang zum Willen zur Macht befolgen. Wir verfahren so allerdings, bei der anders gefügten Auswahl und Ordnung der Stücke, *scheinbar* nicht weniger willkürlich als die Zusammensteller des vorliegenden Buches, aus dem wir den Text entnehmen. Allein wir vermeiden zunächst das Durcheinandermengen von Stücken aus ganz verschiedenen Zeiten, was in dem bis jetzt zugänglichen Buch die Regel ist. Wir halten uns außerdem zuerst an diejenigen Stücke, die aus dem Jahre 1887/88 stammen, aus einer Zeit, in der Nietzsche die größte Helle und Ruhe seines Denkens erreichte. Unter diesen Stücken selbst wählen wir wiederum jene aus, in denen das Ganze des Gedankens vom Willen zur Macht in einer ihm eigenen Geschlos-

senheit geglückt und zu Wort gekommen ist. Deshalb können wir diese Stücke weder Bruchstücke noch überhaupt Stücke nennen. Wenn wir diese Bezeichnung dennoch beibehalten, dann beachten wir, daß diese einzelnen Stücke sich nicht nur inhaltlich zusammenfügen oder auseinanderfallen, sondern sich vor allem nach ihrer inneren Gestaltungsform und Weite, nach der Sammlungskraft und Helle des Denkens, nach der Blickstufe und Schärfe des Sagens unterscheiden.

Diese Vorbemerkung möge genügen, um unserem Vorgehen den Anschein des Willkürlichen und Sprunghaften zu nehmen. Wir unterscheiden stets und scharf zwischen dem nachträglich hergestellten Buch des Titels »Der Wille zur Macht« und zwischen dem verborgenen Gedanken-*Gang* zum Willen zur Macht, dessen innerstes Gesetz und Gefüge wir nachzudenken versuchen. Weil wir nicht das Buch »Der Wille zur Macht« lesen wollen, sondern weil wir den Gedanken-*Gang* zum Willen zur Macht gehen müssen, schlagen wir das Buch an einer ganz bestimmten Stelle auf.

Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung

Wir halten uns an das, was Nietzsche nach der genannten Einteilung im *III. Teil* unter dem Titel »Prinzip einer neuen Wertsetzung« zu sagen plante. Denn offenbar wollte Nietzsche hier die »neue«, *seine* »Philosophie« zu Wort und Gestalt bringen. Wenn nun der wesentliche und einzige Gedanke Nietzsches der Wille zur Macht ist, dann gibt uns die Überschrift des III. Buches sogleich eine wichtige Aufklärung darüber, was der Wille zur Macht ist, ohne daß wir damit sein eigentliches Wesen schon begreifen. Der Wille zur Macht ist

das »Prinzip einer neuen Wertsetzung« und umgekehrt: das zu gründende Prinzip einer neuen Wertsetzung ist der Wille zur Macht. Was heißt »Wertsetzung«? Was meint das Wort »Wert«? Das Wort »Wert« ist als betontes Wort mit durch Nietzsche in den Umlauf gekommen: man spricht von »Kulturwerten« einer Nation, von den »Lebenswerten« eines Volkes, von »moralischen«, »ästhetischen«, »religiösen« »Werten«. Allzuviel denkt man sich bei diesen Redensarten nicht, wenngleich sie doch die Berufung auf das Höchste und Letzte enthalten sollen.

Das Wort »Wert« ist für Nietzsche wesentlich. Dies zeigt sich sogleich im Wortlaut des Untertitels, den er dem Gedanken-Gang zum Willen zur Macht gibt: »Versuch einer Umwertung aller Werte«. Wert bedeutet für Nietzsche soviel wie: Bedingung des Lebens, Bedingung dafür, daß das Leben »Leben« sei. »Leben« aber ist im Denken Nietzsches meist das Wort für jegliches Seiende und das Seiende im Ganzen, sofern es ist. Zuweilen bedeutet es aber auch im betonten Sinne *unser* Leben, d. h. das Sein des Menschen.

Das Wesen des Lebens sieht Nietzsche nicht wie die Biologie und Lebenslehre seiner Zeit, die von Darwin bestimmt ist, in der »Selbsterhaltung« (»Kampf ums Dasein«), sondern in der Steigerung über sich hinaus. Der Wert, als Bedingung des Lebens, muß daher als Jenes gedacht werden, was die Steigerung des Lebens trägt und fördert und erweckt. Nur was das Leben, das Seiende im Ganzen, steigert, hat Wert – genauer: *ist* ein Wert. Die Kennzeichnung des Wertes als »Bedingung« für das Leben im Sinne der Lebens-Steigerung ist zunächst ganz unbestimmt. Wenngleich das Bedingende (Wert) jeweils das Bedingte (Leben) von sich abhängig macht, so ist andererseits und umgekehrt das Wesen des Bedingenden (des Wertes) bestimmt durch das Wesen dessen, was es bedingen soll (des Lebens). Welchen Wesenscharakter der Wert als Bedingung

des Lebens hat, hängt vom Wesen des »Lebens« ab, von dem, was dieses Wesen auszeichnet. Sagt Nietzsche, das Wesen des Lebens sei Lebens-Steigerung, dann wird sich die Frage erheben, was zum Wesen einer solchen Steigerung gehört. Steigerung, und zumal solche, die *im* Gesteigerten und durch dieses selbst sich vollzieht, ist ein *Über-sich-hinaus*. Darin liegt, daß in der Steigerung das Leben höhere Möglichkeiten seiner selbst vor sich her wirft und sich selbst voraus- und hineinweist in ein noch nicht Erreichtes, erst zu Erreichendes.

In der Steigerung liegt so etwas wie ein vorblickendes Durchblicken in den Umkreis eines Höheren, eine »Perspektive«. Sofern das Leben, d. h. jegliches Seiende, Lebenssteigerung ist, hat das Leben als solches »perspektivischen Charakter«. Entsprechend eignet auch dem »*Wert*« als Bedingung des Lebens dieser perspektivische Charakter. Der Wert bedingt und bestimmt »perspektiv« jeweils das »perspektivische« Grundwesen des »Lebens«. Dieser Hinweis soll zugleich sagen, daß wir Nietzsches Rede vom »Wert« als »Bedingung« des Lebens von vornherein aus dem Bezirk des gemeinen Vorstellens heraushalten müssen, wo auch oft von »Lebensbedingungen« die Rede ist — so, wenn man von »Lebensbedingungen« vorhandener Tiere spricht. »Leben«, »Bedingung des Lebens«, »Wert«, diese Grundworte des Nietzscheschen Denkens haben eine eigene Bestimmtheit, und zwar aus dem Grundgedanken dieses Denkens.

»Wertsetzung« besagt dann: Bestimmen und Festlegen derjenigen »perspektivischen« Bedingungen, die das Leben zum Leben machen, d. h. seine Steigerung im Wesen sicherstellen. Und was meint *neue* Wertsetzung? Gemeint ist, daß sich die Umkehrung einer sehr alten und sehr lange bestehenden Wertsetzung vorbereitet. Diese alte Wertsetzung ist, kurz gesagt, die platonisch-christliche, die Abwertung des hier und

jetzt vorhandenen Seienden als eines μὴ ὄν, als desjenigen, was eigentlich nicht sein sollte, weil es ein Abfall vom eigentlich Seienden, von den »Ideen« und der göttlichen Ordnung darstellt; und wenn es schon kein Abfall ist, so doch höchstens nur ein flüchtiger Durchgang.

Die alte »bisherige« Wert-setzung gibt dem Leben die Perspektive in ein Übersinnliches und Überirdisches — ἐπέκεινα, »Jenseits« —, in dem die »wahre Seligkeit« aufbehalten wird, im Unterschied zu diesem »Jammertal«, das »Erde« und »Welt« heißt. Die Umkehrung der Wertsetzung, das Alte und das Neue, läßt sich durch ein Wort Nietzsches andeuten:

> »›Was muß ich tun, damit ich selig werde?‹ Das weiß ich nicht, aber ich sage dir: sei selig und tue dann, wozu du Lust hast.« (XII, 285; 1882–84)

Die Frage ist die christliche des »Evangeliums«. Die Antwort Nietzsches ist in der Form der biblischen Sprache angeglichen: »Aber ich sage dir:«, im Inhalt jedoch die Umkehrung, insofern das Seligsein nicht als Folge dem Tun *nach-* sondern ihm als Grund *vorgesetzt* wird. Dies gibt allerdings keinen Freibrief für die Zügellosigkeit irgendwelcher irgendwohin treibender und ziehender Triebe, sondern: *»sei selig«* — darin liegt alles.

Neue Wertsetzung sagt: Setzen anderer perspektivischer Bedingungen für »das Leben«. Doch würden wir den Ausdruck immer noch unzureichend verstehen, dächten wir, es handle sich nur um die Ansetzung neuer *Bedingungen* für das Leben. Vielmehr gilt es, das Wesen des *Lebens selbst* und in einem damit, d. h. in der Wesensfolge, die entsprechenden perspektivischen Bedingungen dafür neu zu bestimmen. Sofern das Wesen des Lebens in der Lebens-»Steigerung« gesehen wird, sinken alle Bedingungen, die lediglich auf Lebenserhaltung zielen, zu solchen herab, die im Grunde das Leben, d. h. seine perspektivische Steigerung hemmen oder gar verneinen, die

Möglichkeit anderer Perspektiven nicht nur verbieten, sondern zuvor in ihren Wurzeln untergraben. Die Leben hemmenden Bedingungen sind dann, streng gesprochen, keine Werte, sondern *Unwerte*.

Sollte bisher das Leben nur als Selbst-»Erhaltung« im Dienste für Anderes und Späteres aufgefaßt und somit das Wesen des Lebens als Selbststeigerung verkannt worden sein, dann wären die bisherigen Bedingungen des Lebens, die »höchsten bisherigen Werte« (XVI, 421), keine eigentlichen Werte; es bedürfte dann einer »Umwertung aller Werte« durch eine »neue Wertsetzung«. Deshalb stellt Nietzsche in seinem Plan vor das III. Buch das II.: »Kritik der [bisherigen] höchsten Werte«.

Die neue Wertsetzung aber muß, um die zureichenden und notwendigen Bedingungen für das Leben als Lebenssteigerung ausmachen zu können, auf dasjenige zurückgehen, was das Leben selbst als Selbststeigerung ist, was dieses Wesen des Lebens in seinem Grunde möglich macht. Der Grund, dasjenige, womit etwas in seinem Wesen anfängt, woraus es hervorkommt und worin es gewurzelt bleibt, heißt griechisch ἀρχή, lateinisch principium, »Prinzip«.

Das Prinzip einer neuen Wertsetzung ist dasjenige, was das Leben, wofür die Werte die perspektivischen Bedingungen sind, in seinem Wesensgrunde bestimmt. Ist nun aber das Prinzip der neuen Wertsetzung der Wille zur Macht, dann sagt dies: das Leben, d. h. das Seiende im Ganzen, ist in seinem Grundwesen und Wesensgrund selbst Wille zur Macht – und nichts außerdem. So setzt eine Aufzeichnung aus dem letzten Schaffensjahr einmal mit den Worten ein: »Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, ...« (»Der Wille zur Macht«, n. 693; März–Juni 1888).

Nietzsche beginnt schon früher (1885) einen Gedankenzug mit der Frage: »Und wißt ihr auch, was mir ›die Welt‹ ist?«

Unter »Welt« versteht er das Seiende im Ganzen und setzt das Wort oft gleich mit »Leben«, so wie wir gern »Weltanschauung« und »Lebensanschauung« einander gleichsetzen. Er antwortet:

> *»Diese Welt ist der Wille zur Macht — und Nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und Nichts außerdem!« (n. 1067)

In dem einzigen Gedanken vom Willen zur Macht denkt Nietzsche den Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Der Spruch seiner Metaphysik, d. h. der Bestimmung des Seienden im Ganzen, lautet: *Das Leben ist Wille zur Macht.*

Darin liegt das Doppelte und doch Eine:

1. das Seiende im Ganzen ist »Leben«;
2. das Wesen des Lebens ist »Wille zur Macht«.

Mit diesem Spruch: Das Leben ist Wille zur Macht, vollendet sich die abendländische Metaphysik, an deren Anfang das dunkle Wort steht: Das Seiende im Ganzen ist φύσις. Der Spruch Nietzsches: das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht, sagt dasjenige über das Seiende im Ganzen aus, was im Anfang des abendländischen Denkens als Möglichkeit vorbestimmt und durch einen unvermeidlichen Abfall von diesem Anfang unumgänglich geworden ist. Dieser Spruch vermeldet nicht eine Privatansicht der Person Nietzsche. Der Denker und Sager dieses Spruches ist »ein Schicksal«. Dies will sagen: Das Denkersein dieses Denkers und jedes wesentlichen abendländischen Denkers besteht in der fast *unmenschlichen* Treue zur verborgensten Geschichte des Abendlandes. Diese Geschichte aber ist der dichterische und denkerische Kampf um das Wort für das Seiende im Ganzen. Jeder welthistorischen Öffentlichkeit fehlen ihrem Wesen nach das Auge und das Ohr, das Maß und das Herz für diesen dichterisch-denkerischen Kampf um das Wort des Seins. Dieser Kampf spielt jenseits von Krieg und Frieden, außerhalb

von Erfolg und Niederlage, nie berührt von Ruhm und Lärm, unbekümmert um das Geschick einzelner.

Das Seiende im Ganzen ist Wille zur Macht. Als dieser ist er das Prinzip einer neuen Wertsetzung. Was aber heißt nun »Wille zur Macht«? Wir verstehen doch, was »Wille« heißt, da wir dergleichen bei uns erfahren, sei es im Wollen, sei es auch nur im Nichtwollen. Wir verbinden mit dem Wort »Macht« gleichfalls eine ungefähre Vorstellung. »Wille zur Macht« ist dann ebenfalls klar. Aber nichts wäre verderblicher, als wenn wir gewohnten Tagesvorstellungen über den »Willen zur Macht« folgen wollten und dann meinten, damit etwas von Nietzsches einzigem Gedanken zu wissen.

Wenn der Gedanke vom Willen zur Macht der erste, d. h. der dem Range nach höchste Gedanke der Nietzscheschen und damit der abendländischen Metaphysik überhaupt ist, dann werden wir zum entschiedenen Denken dieses ersten und letzten metaphysischen Gedankens nur im Durchgehen jener Gänge hinfinden, die Nietzsche, der Denker dieses Gedankens, selbst gegangen ist. Wenn der Wille zur Macht der Grundcharakter alles Seienden ist, muß er für das Denken dieses Gedankens in jedem Bezirk des Seienden gleichsam »angetroffen« werden: in der Natur, in der Kunst, in der Geschichte, in der Politik, in der Wissenschaft und in der Erkenntnis überhaupt. Alles dieses muß, sofern es ein Seiendes ist, Wille zur Macht sein. Wissenschaft z. B., Erkenntnis überhaupt, ist eine Gestalt des Willens zur Macht. Eine denkerische Besinnung (im Sinne des Denkers Nietzsche) auf die Erkenntnis — und die Wissenschaft im besonderen — muß sichtbar machen, was Wille zur Macht ist.

Wir fragen deshalb mit Nietzsche: Was ist Erkenntnis? Was ist Wissenschaft? Wir erfahren durch die Antwort — sie sei Wille zur Macht — sogleich und zugleich, was Wille zur Macht meint. Wir können dieselbe Frage hinsichtlich der

Kunst, hinsichtlich der Natur stellen. Wir *müssen* sie sogar stellen, indem wir die Frage nach dem *Wesen der Erkenntnis* fragen. Warum und in welcher Weise gerade für Nietzsches Denken zwischen dem Wesen der Erkenntnis, der Kunst und der »Natur« ein ausgezeichneter Zusammenhang besteht, vermögen wir fürs erste nicht zu durchschauen.

Die Frage nach der Erkenntnis überhaupt und nach der Wissenschaft im besonderen soll jetzt den Vorrang haben, nicht nur weil die »Wissenschaft« unseren eigensten Arbeitsbezirk bestimmt sondern vor allem deshalb, weil Erkenntnis und Wissen innerhalb der Geschichte des Abendlandes zu einer wesentlichen Macht gelangt sind. »Wissenschaft« ist nicht lediglich *ein* Feld »kultureller« Betätigung unter anderen, sondern Wissenschaft ist eine Grundmacht in derjenigen Auseinandersetzung, kraft deren sich der abendländische Mensch überhaupt zum Seienden verhält und sich darin behauptet. Wenn heute im Wirtschaftsteil der Zeitung »das Verpacken von Paketen« als Gegenstand einer »hochschulfähigen Wissenschaft« aufgeführt wird, dann ist das kein »schlechter Witz«; und wenn man daran arbeitet, eine eigene »Rundfunkwissenschaft« einzurichten, dann bedeutet das keine Entartung der »Wissenschaft«; vielmehr sind diese Erscheinungen nur die neuen Ausläufer eines Vorganges, der schon seit Jahrhunderten im Gange ist und dessen metaphysischer Grund darin liegt, daß schon bald in der Folge des Anfanges der abendländischen Metaphysik die Erkenntnis und das Wissen als τέχνη begriffen werden. Nach dem *Wesen* der Erkenntnis fragen, heißt: in die wissende Erfahrung bringen, was in der Geschichte, die wir sind, »eigentlich« geschieht.

Die Erkenntnis ist nach Nietzsche eine Gestalt des Willens zur Macht. Was meint er aber, wenn er »Erkenntnis« sagt? Das muß zuvor umschrieben und beschrieben werden.

Wir entwerfen hier jedoch nicht nach der Art der »philosophiehistorischen« Darstellung ein selbstgemachtes »Gemälde« von Nietzsches »Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie«, sondern wir denken ausschließlich und streng nur seine Gedankengänge in der Prägung seiner uns zugänglichen Aufzeichnungen und Überlegungen nach.

Was diese Vorlesung will, ist somit etwas sehr Einfaches und sehr Vorläufiges: sie gibt eine Anleitung zum *fragenden Durchdenken* des Nietzscheschen Grundgedankens. Die Anleitung verliert sich jedoch nicht in eine Aufzählung von Regeln und Gesichtspunkten, wie dies zu machen sei, sondern sie vollzieht sich als *Einübung*. Sofern wir dabei den Grundgedanken zu denken versuchen, ist jeder Schritt eine Besinnung auf das, was in der abendländischen Geschichte »geschieht«. Diese Geschichte wird nie ein Gegenstand, in dessen historische Betrachtung wir uns verlieren; sie ist auch kein Zustand, den wir bei uns psychologisch nachweisen könnten. Was ist sie dann? Wir wissen es, wenn wir den Willen zur Macht *begreifen*, d. h. uns nicht nur vorstellen können, was dieses Wortgefüge bedeutet sondern verstehen, was das ist: Wille zur Macht — *eine einzigartige Herrschaft des Seins »über« das Seiende im Ganzen* [in der verhüllten Gestalt der Seinsverlassenheit des Seienden].

Die Erkenntnis in Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Wahrheit

Was ist das – Erkenntnis? Wonach fragen wir eigentlich, wenn wir die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis fragen? Zur Stellung des abendländischen Menschen inmitten des Seienden, zur Bestimmung, Begründung, Ausfaltung dieser Stellung zum Seienden, d. h. zur Wesensbestimmung des

Seienden im Ganzen, d.h. zur abendländischen Metaphysik, gehört dieses Einzigartige: daß der abendländische Mensch von früh an die Frage fragen mußte: τί ἐστιν ἐπιστήμη; »was ist das – Erkenntnis?« Erst sehr spät, im Verlauf des 19. Jahrhunderts, wurde aus dieser metaphysischen Frage ein Gegenstand für wissenschaftliche Beschäftigung, will sagen: ein Gegenstand für psychologische und biologische Untersuchungen. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis wurde zu einer Sache der »Theorienbildung«, zum Tummelplatz der Erkenntnistheorie. Rückläufig vergleichend und angeregt durch die historisch-philologische Erforschung der Vergangenheit fand man sogar, daß Aristoteles und Platon, ja schon Heraklit und Parmenides und später dann Descartes, Kant und Schelling »auch« solche »Erkenntnistheorie« »getrieben« haben, wobei allerdings die »Erkenntnistheorie« des alten Parmenides noch recht »unvollkommen« sein mußte, da er die Methoden und Apparate des 19. und 20. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung hatte. Daß die alten und größten Denker, Heraklit und Parmenides, sich auf das Wesen der Erkenntnis besonnen haben, trifft zu; eine »Tatsache« ist freilich auch, daß wir bis heute kaum recht ahnen und ermessen, was diese Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis zu bedeuten hat: Das »Denken« als der Leitfaden des Entwurfs des Seienden im Ganzen auf das Sein, die sich selbst verborgene Unruhe über das verhüllte Wesen *dieses* »Leitfadens« und des »Leitfadenwesens« als solchen.

Daß aber diese Denker und entsprechend die neuzeitlichen Denker »Erkenntnistheorie« »getrieben« haben sollten nach der Art der Philosophiegelehrten des 19. Jahrhunderts, ist eine kindische Meinung, und dies auch dann, wenn man zugibt, daß Kant dieses »erkenntnistheoretische« Geschäft weit besser besorgt habe als spätere »Neukantianer«, die ihn

»verbesserten«. Die Erwähnung des Unwesens der gelehrten »Erkenntnistheorie« könnte hier durchaus unterbleiben, wenn nicht auch Nietzsche in dieser stickigen Luft zum Teil widerwillig, zum Teil neugierig sich bewegt hätte und von ihr abhängig geworden wäre. Da auch die größten, d. h. zugleich die einsamsten Denker nicht in einem überirdischen Raum an einem überweltlichen Ort hausen, werden sie immer vom Zeitgenössischen und Herkömmlichen umgeben und berührt, be-einflußt, wie man sagt. Die entscheidende Frage ist nur, ob man ihr eigentliches Denken aus den Einflüssen der Umgebung und von den Ausflüssen ihrer zuständlichen »Lebens«anlage her erklärt, ja auch nur vorwiegend beleuchtet, oder ob man ihren einzigen Gedanken aus wesentlich anderen Ursprüngen begreift, nämlich aus dem, was dieses Denken gerade erst eröffnet und gründet. Wenn wir Nietzsches Gedanken über das Wesen der Erkenntnis nachgehen, achten wir nicht auf das vielfach »Fatale«, was an ihm zeitgenössisch, d. h. »erkenntnistheoretisch« ist, sondern allein auf Jenes, worin sich die Grundstellung der neuzeitlichen Metaphysik entfaltet und vollendet. Dieses »Metaphysische« aber rückt aus sich selbst, aus seinem eigenen Wesensgewicht in einen verborgenen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen. Wir denken diesen Zusammenhang der Vollendung der abendländischen Metaphysik mit ihrem Anfang nicht historisch: als Kette der Abhängigkeiten und Beziehungen zwischen philosophischen Ansichten und Meinungen und »Problemen«; wir wissen diesen Zusammenhang als Jenes, was jetzt und künftig noch geschieht und *ist*.

Deshalb müssen wir uns sogleich darüber ins Klare setzen, wonach im Grunde gefragt ist, wenn die Frage nach dem *Wesen* der Erkenntnis gestellt wird.

Die Erkenntnis gilt in der Geschichte des Abendlandes als jenes Verhalten und jene Haltung des Vor-stellens, durch die das Wahre erfaßt und als Besitz verwahrt wird. Eine Erkenntnis, die nicht wahr ist, ist nicht nur eine »unwahre Erkenntnis« sondern überhaupt keine; in der Redewendung »wahre Erkenntnis« sagen wir bereits zweimal dasselbe. Das Wahre und sein Besitz – oder, wie man kurz sagt, die Wahrheit im Sinne des anerkannten Wahrseins – machen das Wesen der Erkenntnis aus. In der Frage, was Erkenntnis sei, ist im Grunde nach der Wahrheit und ihrem Wesen gefragt. Und die *Wahrheit?* wenn dies und jenes für das genommen und gehalten wird, was es *ist*, dann nennen wir dieses Dafürhalten ein Für-wahr-halten. Das Wahre meint hier Jenes, was *ist*. Das Wahre erfassen, besagt, das Seiende im Vor-stellen und Aussagen so nehmen und wieder- und weitergeben und behalten, wie es *ist*. Das Wahre und die Wahrheit stehen im innigsten Bezug zum Seienden. Die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis als Frage nach dem Wahren und der Wahrheit ist eine Frage nach dem Seienden. Die Frage nach dem Seienden, was es als ein solches selbst sei, fragt über das Seiende hinaus, aber zugleich auf das Seiende zurück. Die Frage nach der Erkenntnis ist eine metaphysische Frage.

Wenn Nietzsches Gedanke des Willens zur Macht der Grundgedanke seiner und der letzte Gedanke der abendländischen Metaphysik ist, dann wird das Wesen der Erkenntnis, d.h. das Wesen der Wahrheit, aus dem Willen zur Macht bestimmt werden müssen. Die Wahrheit enthält und gibt das, was *ist*, das Seiende, inmitten dessen der Mensch selbst ein Seiender ist, so zwar, daß er sich zum Seienden verhält. In allem Verhalten hält sich deshalb der Mensch in irgendeiner Weise an das Wahre. Die Wahrheit ist jenes, wonach der Mensch strebt, wovon er fordert, daß es in allem Tun und Lassen, Wünschen und Schenken, Erfahren und Gestalten,

Leiden und Überwinden herrsche. Man spricht von einem »Willen zur Wahrheit«.

Weil der Mensch als ein Seiender zum Seienden im Ganzen sich verhält und dabei je einen Bereich des Seienden und darin jeweils dieses und jenes besondere Seiende betreibt und besorgt, wird die Wahrheit ausgesprochen und unausgesprochen gefordert, geschätzt und verehrt. Daher könnte man das metaphysische Wesen des Menschen in den Satz fassen: *Der Mensch ist der Verehrer und demzufolge aber auch der Verleugner der Wahrheit.* Nietzsches Auffassung der Wahrheit wird deshalb wie durch die plötzliche Leuchte eines Blitzes ins Helle gestellt mit einem Wort, das er über die Verehrung der Wahrheit sagt. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884, in dem die Gestaltung des Gedankens vom Willen zur Macht bewußt beginnt, vermerkt Nietzsche:

> »daß die Verehrung der Wahrheit schon die *Folge* einer *Illusion* ist« (»Der Wille zur Macht«, n. 602).

Was wird damit gesagt? Nichts Geringeres als: die Wahrheit selbst ist eine »Illusion« — eine Vorspiegelung; denn nur, wenn es so steht, kann die *Verehrung* der Wahrheit die *Folge* einer »Illusion« sein. Wenn aber in unserem »Leben« ein Wille zur Wahrheit lebendig ist, Leben aber Lebens*steigerung*, je und je höhere »Verwirklichung« des Lebens und somit Verlebendigung des Wirklichen bedeutet, dann wird die Wahrheit, wenn sie nur »Illusion«, »Einbildung«, also Unwirkliches ist, zu einer *Entwirklichung*, zur Hemmung, ja zur Vernichtung des Lebens. Wahrheit ist dann keine Bedingung des Lebens, kein Wert sondern ein Unwert.

Wie aber, wenn alle Schranken zwischen Wahrheit und Unwahrheit fallen und alles gleichviel gilt, d. h. gleich nichtig ist? Dann wird der Nihilismus zur Wirklichkeit. Will Nietzsche den Nihilismus, oder will er ihn gerade als solchen er-

kennen und überwinden? Er will die Überwindung. Sollte demnach der Wille zur Wahrheit zum Leben gehören, dann kann die Wahrheit, sofern ihr Wesen Illusion bleibt, allerdings *nicht* der *oberste* Wert sein. Es muß einen Wert geben, eine Bedingung der perspektivischen Lebenssteigerung, der mehr wert ist als die Wahrheit.

In der Tat sagt Nietzsche:

»daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit« (n. 853 IV; 1887/88).

Die Kunst erst verbürgt und sichert das Leben perspektivisch in seiner Lebendigkeit, d. h. in den Möglichkeiten seiner Steigerung, und zwar gegen die Macht der Wahrheit. Deshalb Nietzsches Wort: »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn.*« (n. 822; 1888) Die Kunst ist ein höherer »Wert«, d. h. eine ursprünglichere perspektivische Bedingung des »Lebens« als die Wahrheit. Die Kunst wird hier *metaphysisch* begriffen als eine Bedingung des Seienden, nicht nur ästhetisch als Vergnügen, nicht nur biologisch-anthropologisch als Ausdruck eines Lebens und eines Menschentums, nicht nur politisch als Bezeugung einer Machtstellung. Alle diese in der metaphysischen Geschichte des Abendlandes aufgekommenen Deutungen der Kunst sind bereits und nur Wesensfolgen der metaphysischen Bestimmung, die Nietzsche ausspricht und die im metaphysischen Denken von Anfang an schon vorgezeichnet ist (vgl. die »Poetik« des Aristoteles). Kunst steht im metaphysischen Gegensatz zur Wahrheit als der Illusion.

Wie aber: stellt nicht gerade die Kunst das Un-wirkliche dar, ist nicht gerade sie im eigentlichen Sinne »Illusion«, zwar ein schöner Schein, aber doch immer ein Schein? Gilt nicht in geläufigen Kunsttheorien das »Illusionistische« als das Wesen aller Kunst? Wie soll dann die Kunst gegen die zerstörende Macht der Wahrheit als einer Illusion angehen und aufkom-

men, wenn sie desselben Wesens ist? Oder sind Kunst und Wahrheit nur verschiedene Arten der Illusion? Wird dann nicht alles zur »Illusion«, alles zum Schein, alles nichtig? Wir dürfen der Frage nicht ausweichen. Wir sollen gleich zu Beginn überschauen, wie weit Nietzsches Kennzeichnung der Wahrheit als einer Illusion trägt. Denn es ist der erste Schritt zum Denken, den echten denkerischen Zumutungen standzuhalten.

Die Wahrheit: eine Illusion – das ist ein furchtbares Wort, aber kein bloßes Wort und keine Redensart eines vermeintlich überspannten Schriftstellers, sondern vielleicht schon Geschichte, wirklichste Geschichte, nicht erst seit gestern und nicht nur morgen. Die Wahrheit stets nur ein Schein? Und die Erkenntnis immer bloß das Festmachen eines Scheins, das Sichretten in einen Anschein? Wie selten wagen wir es, in dieser Frage auszuhalten, d. h. sie durchzufragen und da Fuß zu fassen, wo das denkerische Denken beginnt. Daß dies so selten geschieht, hat seinen Grund nicht einmal in der gewöhnlichen Trägheit und Oberflächlichkeit des Menschen, sondern eher in der Geschäftigkeit und Überlegenheit des philosophischen Scharfsinns und dessen, was man dafür hält. Denn angesichts eines Satzes von der Art des erwähnten ist man sogleich mit einer vernichtenden Beweisführung zur Abwehr bereit. Die Wahrheit sei eine Illusion, sagt Herr Nietzsche. Dann ist doch, wenn Nietzsche »konsequent« sein will – und es geht nichts über die »Konsequenz« –, dann ist doch auch der Satz Nietzsches über die Wahrheit eine Illusion, und dann brauchen wir uns nicht länger mit ihm abzugeben.

Der leere Scharfsinn, der sich mit dieser Art von Widerlegung aufspielt, erweckt den Anschein, als sei nun alles erledigt. Er vergißt allerdings bei seiner Widerlegung von Nietzsches Satz über die Wahrheit als Illusion das Eine, daß,

wenn Nietzsches Satz wahr ist, nicht allein Nietzsches eigener Satz als ein wahrer zur Illusion wird, sondern daß dann ebenso notwendig auch der hier als Widerlegung Nietzsches vorgebrachte wahre Folgesatz eine »Illusion« sein muß. Der Verfechter des Scharfsinns wird nun aber, inzwischen *noch* klüger geworden, entgegnen, daß dann auch unsere Kennzeichnung seiner Widerlegung als einer Illusion ihrerseits Illusion bleibe. Allerdings – und dieses wechselweise Widerlegen könnte ins Endlose fortgesetzt werden, um stets nur das zu bestätigen, wovon es nämlich beim ersten Schritt schon Gebrauch macht: daß die Wahrheit eine Illusion sei. Dieser Satz wird durch die Widerlegungskunststücke des bloßen Scharfsinns nicht nur nicht erschüttert, er wird dadurch nicht einmal berührt.

Der gewöhnliche Verstand sieht freilich in dieser Art der Widerlegung ein sehr wirksames Vorgehen. Man nennt es auch »den Gegner mit seiner eigenen Waffe schlagen«. Allein man übersieht, daß man bei diesem Vorgehen dem Gegner die Waffe noch gar nicht entrissen hat und auch nicht entreißen *kann*, weil man darauf verzichtet, nach ihr zu greifen, d. h. erst einmal zu *begreifen*, was der Satz sagen will. Weil jedoch diese Kunststücke immer wieder und stets bei Grundsätzen und Grundgedanken der Denker ins Spiel gebracht werden, war die Zwischenbemerkung über das Widerlegen nötig. Wir entnehmen ihr zugleich ein Vierfaches, was zu wissen für den echten Vollzug jeder wesentlichen Besinnung wichtig bleibt.

1. Solche Widerlegungen haben die zweifelhafte Auszeichnung, im Leeren und Bodenlosen zu bleiben. Der Satz: »Die Wahrheit ist eine Illusion«, wird lediglich auf ihn selbst als eine »Wahrheit« unter anderen angewendet – ohne Besinnung auf das, was Illusion hier bedeuten möchte, ohne zu fragen, wie die »Illusion« überhaupt und aus welchem

Grunde sie mit dem Wesen der Wahrheit zusammenhängen könnte.

2. Solche Widerlegungen geben sich den Anschein der schärfsten Konsequenz. Aber die Folgerichtigkeit hat sogleich ein Ende, wenn sie auch für den Widerlegenden gelten soll. Man beansprucht hier unter Anrufung der Logik als der höchsten Instanz des Denkens, daß diese Logik nur für den Gegner gelten solle. Solche Widerlegungen sind die verfänglichste Form, das Denken aus der echten, fragenden Besinnung hinauszudrängen.

3. Ein Wesenssatz wie derjenige Nietzsches über die Wahrheit läßt sich überdies nicht durch Sätze widerlegen, die schon als Sätze, sofern sie Wahres aussagen sollen, ihm unterstellt bleiben, so wenig wie ein Haus sich dagegen auflehnen kann, daß es, damit es fest stehe, überhaupt dergleichen wie Grundmauern haben müsse.

4. Sätze von der Art des Nietzscheschen lassen sich überhaupt nicht widerlegen; denn eine Widerlegung im Sinne einer Nachweisung der Unrichtigkeit hat hier keinen Sinn; jeder wesentliche Satz weist auf einen Grund zurück, der sich nicht beseitigen läßt, der vielmehr nur fordert, gründlicher ergründet zu werden. Der gesunde Menschenverstand in Ehren, aber es gibt Bereiche, und es sind die wesentlichsten, zu denen er nicht hinreicht. Es gibt solches, was eine *strengere* Denkungsart fordert. Wenn die Wahrheit in allem Denken herrschen soll, kann ihr *Wesen* vermutlich nicht durch das gewöhnliche Denken und dessen Spielregeln begriffen werden.

Gewiß, der Satz Nietzsches, die Verehrung der Wahrheit sei schon die Folge einer Illusion, und der diesem Satz zugrunde liegende Satz, die Wahrheit sei eine, sei sogar *die* Illusion, klingen willkürlich und befremdlich. Diese Sätze sollen nicht

nur so *klingen*, sie müssen befremdlich und furchtbar *sein*, weil sie als denkerische Sätze von dem sagen, was verborgen, dem Öffentlichen stets entzogen, geschieht. Deshalb wird es nötig, diesem ersten Hinweis auf Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit erst noch das rechte Schwergewicht zu verleihen. Dies geschieht durch den Nachweis, daß Nietzsches Bestimmung des Wesens der Wahrheit keine überspannte und grundlose Behauptung eines Menschen ist, der um jeden Preis auf seine Originalität erpicht bleibt, sondern daß die Wesensbestimmung der Wahrheit als »Illusion« wesentlich mit der metaphysischen Auslegung des Seienden zusammenhängt und deshalb so alt und anfänglich ist wie die Metaphysik selbst.

Bei einem der großen Anfänger des abendländischen Denkens, bei *Heraklit*, findet sich ein Spruch (Fr. 28), der in seinem ersten Teil, den wir allein beachten, also lautet: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει. In unserer Sprache, so philosophisch sie auch sein mag, ist dieser Spruch und seine klare Härte und das verhüllte und doch angekündigte Widerspiel des Gedankens nicht entsprechend wiederzugeben. Daher sei sogleich eine umschreibend-erläuternde Übersetzung versucht: »Jeweils Sichzeigendes – je nur Einem Erscheinendes ist es, was auch der Berühmteste (der am meisten in das Ansehen und den Ruhm Hinausgestellte) erkennt; und sein Erkennen ist: das Bewachen dieses je nur Erscheinenden – das Sichfesthalten an diesem als dem Festen und Haltgebenden.« Knapper und dem griechischen Wortlaut gemäßer: »Ansichten haben ist nämlich / auch nur / des Angesehensten Erkennen, das Überwachen / Festhalten einer Ansicht.«

Wir müssen uns allerdings hüten, diesen Spruch in neuzeitlichem, erkenntnistheoretischem Sinne zu mißdeuten und darin etwa die Kantische Unterscheidung von »Erscheinung« und »Ding an sich« finden zu wollen und schließlich dabei

auch noch den Begriff der »Erscheinung« in den »bloßen Schein« zu verfälschen. Das Gewicht des altgriechischen Spruches ruht vielmehr darin, daß das Sichzeigende, das einen Anblick Bietende und so der Anblick selbst für das Seiende gelten, weil »seiend« heißt; aufgehen, φύειν. Das aufgehende Anwesen aber ist anwesendes Walten, φύσις. Nur unter der Macht dieser anfänglichen Vorbestimmung des Seienden als φύσις kann auch die nachfolgende griechische Auslegung der Seiendheit des Seienden, nämlich die Platonische, begriffen werden. Denn wie anders soll die »Idee« das Seiendste am Seienden sein, wenn nicht im voraus schon entschieden ist, daß Seiendsein heißt: aufgehend-anwesendes Sichzeigen: das Aussehen (εἶδος) Darbieten, das Gesicht (ἰδέα), das eine »Sache« hat, Ausmachen. δοκέοντα »das jeweils Sichzeigende« ist für Heraklit nicht gleichbedeutend mit der neuzeitlich verstandenen bloß subjektiven Meinung, und zwar aus dem zweifachen Grunde nicht: 1. weil δοκεῖν heißt: sich zeigen, erscheinen und dies vom Seienden selbst her gesprochen; 2. weil die frühen Denker und die Griechen überhaupt nichts wissen vom Menschen als einem Ich-Subjekt. Gerade der Angesehenste – und das will sagen: der des Ruhmes Würdigste – ist ein solcher, weil er die Kraft hat, von sich abzusehen und einzig nur das zu ersehen, was »ist«. Aber auch dieses und gerade dieses ist das Sichzeigende, der Anblick und das Bild, das sich bietet. Das Bildhafte besteht nicht im Zurechtgemachten, etwa gar im nachgebildeten Abbild. Der griechische Sinn von »Bild« – wenn wir dieses Wort hier überhaupt gebrauchen dürfen – ist das *zum-Vorschein-Kommen*, φαντασία, und dieses wieder verstanden als: in die Anwesenheit treten. Mit den Abwandlungen des griechischen Seinsbegriffes im Verlaufe der Geschichte der Metaphysik verwandelt sich jeweils der abendländische *Bildbegriff*. »Bild« ist in der Antike, im Mittelalter, in der Neuzeit nicht nur

dem Inhalt und dem Namen, sondern dem Wesen nach verschieden.

»Bild«: 1. Hervortreten in die Anwesenheit.
2. Verweisendes Entsprechen innerhalb der Schöpfungsordnung.
3. Vorstellender Gegenstand.

Für Heraklit heißt Erkennen: das Festnehmen dessen, was sich zeigt, das Bewachen des Anblicks als der »Ansicht«, die etwas bietet, des »Bildes« im bezeichneten Sinne der φαντασία. Im Erkennen wird das Wahre festgehalten; das Sichzeigende, das Bild, wird in den Besitz auf- und eingenommen; das Wahre ist das ein-gebildete Bild. Wahrheit ist Ein-bildung; das Wort aber jetzt griechisch gedacht, nicht »psychologisch«, nicht erkenntnistheoretisch-neuzeitlich.

Wenn Nietzsche sagt: Wahrheit ist »Illusion«, dann bedeutet sein Spruch dasselbe, was Heraklit sagt, und doch nicht dasselbe. Dasselbe, insofern *noch* Nietzsches Spruch, wie sich uns zeigen wird, die anfängliche Auslegung des Seienden im Ganzen als φύσις voraussetzt; nicht dasselbe, sofern sich die anfängliche griechische Auslegung des Seienden inzwischen und zumal durch das neuzeitliche Denken wesentlich abgewandelt hat, in dieser Abwandlung aber sich gleichwohl durchhält. Wir dürfen weder Heraklit mit Hilfe von Nietzsches Grundgedanken auslegen, noch Nietzsches Metaphysik einfach aus Heraklit und als »heraklitisch« erklären; vielmehr offenbart sich erst ihre verborgene geschichtliche Zusammengehörigkeit, wenn wir die Kluft sehen oder besser durchsteigen, die als Geschichte des abendländischen Denkens zwischen beiden liegt. Erst dann ermessen wir, in welchem Sinne diese beiden Denker, der eine am Anfang, der andere am Ende der abendländischen Metaphysik »dasselbe« denken mußten.

Daher hat es nur historisches Interesse zu wissen, daß Nietzsche zeit seines Lebens und von früh an, als er noch äußerlich

die Geschäfte eines Professors der klassischen Philologie in Basel besorgte, Heraklit »gekannt« und über alles geschätzt hat. Historisch-philologisch könnte man sogar vielleicht beweisen, Nietzsches Auffassung der Wahrheit als »Illusion« »stamme« von Heraklit – deutlicher gesprochen: er habe sie beim Lesen des Autors diesem abgeschrieben. Wir überlassen die Befriedigung über die Entdeckung solcher Abschreibe-Zusammenhänge den Philosophiehistorikern. Gesetzt selbst, Nietzsche habe seine Bestimmung der Wahrheit als »Illusion« jenem Spruch Heraklits entnommen, dann bleibt immer noch die Frage, warum Nietzsche gerade auf Heraklit verfiel, dessen »Philosophie« damals doch keineswegs in dieser betonten Weise geschätzt war, wie das seit Nietzsche wenigstens äußerlich Mode geworden ist. Man könnte auch diese Frage noch beantworten durch den Hinweis darauf, Nietzsche habe schon als Gymnasiast den Dichter Hölderlin besonders verehrt, in dessen »Hyperion« Heraklitische Gedanken gerühmt werden. Doch dieselbe Gegenfrage kommt wieder: warum denn Nietzsche gerade Hölderlin so schätzte zu einer Zeit, als dieser Dichter mehr nur dem Namen nach und als ein verunglückter Romantiker bekannt war. Mit dieser historischen Detektiv-Wissenschaft im Aufspüren von Abhängigkeiten kommen wir nicht von der Stelle, d. h. niemals in das Wesentliche, sondern verstricken uns nur in äußerliche Anklänge und Beziehungen. Das Oberflächliche dieses Verfahrens mußte jedoch eigens erwähnt werden, weil man Nietzsches Denken oft als heraklitisch bezeichnet und damit vorgibt, mit der Anführung dieses Namens etwas gedacht zu haben. Doch weder ist Nietzsche der Heraklit des ausgehenden 19. Jahrhunderts, noch Heraklit ein Nietzsche im Zeitalter der vor-Platonischen Philosophie. Was dagegen »ist«, was in der abendländischen Geschichte – in der bisherigen, in unserer, in der nächsten – noch geschieht, ist die Macht

des Wesens der Wahrheit in dem Sinne, daß in ihr das Seiende als solches sich zeigt und demzufolge als dieses sich-Vorstellende im Vor-stellen erfaßt wird, welches Vorstellen man allgemein als Denken begreift. Was ist und was geschieht, besteht in dem Befremdlichen, daß im Beginn der Vollendung der Neuzeit die Wahrheit als »Illusion« bestimmt wird, in welcher Bestimmung sich die anfänglichen denkerischen Grundentscheidungen verwandeln, aber nicht weniger entschieden in die Herrschaft setzen.

Das Wesen der Wahrheit (Richtigkeit) als »Wertschätzung«

Unser Vorhaben bleibt, Nietzsches einzigen Gedanken vom Willen zur Macht zu denken und das zunächst auf dem Wege der Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis. Wenn Erkenntnis nach Nietzsche Wille zur Macht ist, dann muß bei einer hinreichend klaren Einsicht in das Wesen der Erkenntnis auch das Wesen des Willens zur Macht aufleuchten. Erkenntnis aber gilt als Erfassen des Wahren. Die Wahrheit ist das Wesentliche an der Erkenntnis. Demnach muß das Wesen der Wahrheit auch unverhüllt das Wesen des Willens zur Macht zeigen. Der Spruch Nietzsches über die Wahrheit lautete kurz: Wahrheit ist eine »Illusion«. Um diese Wesensbestimmung der Wahrheit noch zu verschärfen und zu erweitern, sei vorgreifend ein zweiter Satz Nietzsches angeführt:

> »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.« (»Der Wille zur Macht«, n. 493; 1885)

Wahrheit: »Illusion«, Wahrheit: »eine Art von Irrtum«? Wieder stehen wir auf dem Sprung zu schließen: also ist alles Irrtum, also lohnt es sich nicht, nach der Wahrheit zu fra-

gen. Nein, würde Nietzsche entgegnen: gerade weil Wahrheit Illusion und Irrtum ist, deshalb gibt es »Wahrheit«, deshalb ist Wahrheit ein Wert. Merkwürdige Logik! Gewiß, aber versuchen wir doch zuerst zu begreifen, bevor wir unseren allzu geradlinigen Verstand kurzerhand als Richter einsetzen, um diese Lehre von der Wahrheit zu verurteilen, noch ehe sie an das innere Ohr gelangt ist.

Wir müssen also deutlicher und ausgreifender bei Nietzsche nachfragen, was Wahrheit sei und Erkenntnis, was Wissen sei und Wissenschaft. Wir beginnen dazu jetzt einen Gang durch Nietzsches Gedankengänge, die im I. Abschnitt des III. Buches zusammengestellt sind, in einer Ordnung freilich, die allzu deutlich an das Schema der Erkenntnistheorien des ausgehenden 19. Jahrhunderts erinnert, dem allerdings auch Nietzsche sich nicht ganz entziehen konnte. Das von den Herausgebern nach Titel und Anlage erfundene erste kurze Kapitel »*a) Methode der Forschung*« enthält zwar, unter den Nummern 466 bis 469, Stücke aus der letzten und wesentlichen Zeit Nietzsches, 1887/88; aber sie sind, so wie sie hier stehen, nach ihrem Gehalt und ihrer metaphysischen Tragweite völlig unverständlich. Nietzsche hätte gewiß seine eigene Darstellung nicht in dieser Weise eingeleitet.

Wir wählen zum Ausgang unseres Vorgehens n. 507 (Frühjahr bis Herbst 1887):

> »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹. In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus. Alle unsre *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen. Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›Wahrheit‹.

Daß eine Menge *Glauben* da sein muß; daß *geurteilt* werden darf; daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte *fehlt:* – das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens. Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.

›Die *wahre* und die *scheinbare* Welt‹ – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *Wertverhältnisse*. Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt. Daß wir in unserm Glauben stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ›wahre‹ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist.«

Wir wollen nun keinesfalls behaupten, Nietzsche hätte, wenn er zu einer geschlossenen Darstellung gelangt wäre, mit diesem Stück begonnen. Wir lassen überhaupt fortan die verfängliche Frage nach dem mutmaßlichen Aufbau des »Werkes«, das kein »Werk« sein konnte, beiseite. Wir sehen auch davon ab, daß sich aus anderen, gleichzeitigen und früher geschriebenen Stücken gleichlautende Stellen und Gedanken anführen und anhäufen lassen, denn all dies sagt nichts und hilft nicht von der Stelle, solange wir nicht an *einem* Stück den Versuch machen, sogleich im Ganzen die Wesenszugehörigkeit der Wahrheit zum Willen zur Macht zu bedenken und dessen Bedeutung für die metaphysische Grundstellung Nietzsches, d. h. deren Verhältnis zur abendländischen Metaphysik zu durchschauen. Dem Versuch, gleichsam in die Mitte von Nietzsches Auslegung der Erkenntnis als Wille zur Macht zu springen, kommt das gewählte Stück n. 507 entgegen. Es beginnt mit einer knappen Bestimmung des Wesens der Wahrheit und endet mit der Beantwortung der Frage, warum die »Welt« (das Seiende im Ganzen) eine »seiende« sei und nicht eine »werdende« – welche Frage, wenngleich in anderer Gestalt, am Anfang des

abendländischen Denkens steht. Wir versuchen das ganze Stück Satz für Satz in seinem inneren Gefüge zu durchdenken mit der Absicht, in das Ganze von Nietzsches Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis einen Blick zu tun.

Das Stück beginnt: »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹.« Jedes Wort, jede Unterstreichung, jede Schreibart und die ganze Wortfügung sind hier wichtig. Die einleitende Bemerkung macht Bände von Erkenntnistheorien überflüssig, gesetzt nur, daß wir die Ruhe und Ausdauer und Gründlichkeit der Besinnung aufbringen, die ein solches Wort fordert, um ein begriffenes zu werden.

Es handelt sich um die Wesensbestimmung der Wahrheit. Nietzsche schreibt dabei das Wort Wahrheit in Anführungsstrichen. Das will in Kürze sagen: die Wahrheit, wie man sie gemeinhin versteht und wie man sie seit langem, will heißen: in der Geschichte des abendländischen Denkens, versteht und wie sie auch Nietzsche selbst im voraus verstehen muß, ohne sich dieser Notwendigkeit und ihrer Tragweite oder gar ihres Grundes bewußt zu sein. Die Wesensbestimmung der Wahrheit, die seit Platon und Aristoteles nicht allein das gesamte abendländische Denken, sondern überhaupt die Geschichte des abendländischen Menschen bis in das alltägliche Tun und das gewöhnliche Meinen und Vorstellen hinein durchherrscht, lautet kurz: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens, wobei Vorstellen heißt: das wahrnehmende und meinende, erinnernde und planende, hoffende und verwerfende Vor-sich-haben und Vor-sich-bringen des Seienden. Das Vorstellen richtet sich nach dem Seienden, gleicht sich ihm an und gibt es wieder. Wahrheit besagt: die Angleichung des Vorstellens an das, *was* das Seiende ist und *wie* es ist.

Wenn wir auch bei den Denkern des Abendlandes dem ersten Anschein nach sehr verschiedene und sogar entgegenlaufende

Begriffsumgrenzungen des Wesens der Wahrheit antreffen, sie gründen doch alle in der einen und einzigen Bestimmung: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens. Da jedoch in der neueren Zeit oft Richtigkeit und Wahrheit unterschieden werden, bedarf es hier der ausdrücklichen Hinweisung und Einschärfung, daß im Wortgebrauch dieser Vorlesung Richtigkeit im wörtlichen Sinne der Gerichtetheit auf ..., der Angemessenheit an das Seiende verstanden wird; zuweilen gibt man nämlich in der Logik dem Wort »Richtigkeit« die Bedeutung von Widerspruchslosigkeit oder auch von Folgerichtigkeit. Im erstgenannten Sinne ist dann der Satz: diese Tafel ist rot, richtig, aber unwahr; richtig in dem Sinne, als es dieser Tafelfläche nicht widerspricht, rot zu sein; unwahr ist der Satz trotz seiner Richtigkeit, weil nicht dem Gegenstand angemessen. Richtigkeit als Folgerichtigkeit besagt, daß ein Satz aus einem anderen den Regeln der Schlußfolgerung gemäß gefolgert ist. Man nennt die Richtigkeit im Sinne der Widerspruchslosigkeit und der Folgerichtigkeit auch die formale, nicht auf das Inhaltliche des Seienden bezogene »Wahrheit« im Unterschied zur materialen, inhaltlichen Wahrheit. Der Schlußsatz ist »formal« wahr, aber material unwahr. Selbst in diesem Begriff der Richtigkeit (Widerspruchslosigkeit, Folge-richtigkeit) klingt noch der Gedanke der Anmessung an, zwar nicht an das gemeinte Gegenständliche, sondern an die bei der Satzbildung und Schlußfolgerung befolgten Regeln. Sagen *wir* aber, das Wesen der Wahrheit sei Richtigkeit, dann meinen wir das Wort in dem reicheren Sinne der inhaltlichen Anmessung des Vorstellens an das begegnende Seiende. Richtigkeit ist dann verstanden als Übersetzung von adaequatio und ὁμοίωσις. Auch für Nietzsche bleibt im voraus und nach der Überlieferung ausgemacht: Wahrheit ist Richtigkeit.

Steht es aber so, dann rückt die vorangestellte überaus be-

fremdliche Wesensbestimmung Nietzsches in ein eigentümliches Licht. Nietzsches Spruch: Wahrheit ist eine Illusion, Wahrheit ist eine Art von Irrtum, hat zu seiner innersten und daher gar nicht erst ausgesprochenen Voraussetzung jene überlieferte und niemals angetastete Kennzeichnung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens. Nur daß sich für Nietzsche dieser Wahrheitsbegriff eigentümlich und unvermeidlich – also durchaus nicht willkürlich – abwandelt. Wie diese notwendige Abwandlung aussieht, sagt der erste Satz von n. 507. Das Stück beginnt, grammatisch gesehen, nicht mit einem Satz, sondern mit einem Leitwort, das einfach und scharf und vollständig Nietzsches Stellung zur überlieferten Wahrheitsauffassung anzeigt und ihm selbst als Wegzeiger für seinen Gedankengang dient. Darnach ist die Wahrheit in ihrem Wesen eine »Wertschätzung«. Wertschätzung heißt: etwas als Wert einschätzen und als solchen setzen. Wert aber bedeutet (nach dem früher vermerkten Satz) perspektivische Bedingung der Lebenssteigerung. Wertschätzen wird vom Leben selbst und im besonderen vom Menschen vollzogen. Wahrheit als Wertschätzung ist solches, was »das Leben«, was der Mensch vollzieht und was so zum Menschsein gehört. (Weshalb und inwiefern – bleibt noch eine Frage.)

Welcher Art Wertschätzung die Wahrheit sei, kennzeichnet Nietzsche eindeutig mit den Worten: »ich glaube, daß Das und Das so ist«. Diese Wertschätzung hat den Charakter eines »Glaubens«. Aber was heißt »Glauben«? Glauben meint: das und das für so und so seiend halten. »Glauben« bedeutet nicht Zustimmung zu etwas und Annahme von etwas, was man selbst *nicht* eigens als Seiendes gesehen hat, bzw. nie mit eigenen Augen als seiend fassen kann, sondern glauben heißt hier: etwas, nämlich etwas dem Vorstellen Begegnendes, für so und so *seiend* halten. Glauben ist *dafür-*

halten, und zwar jeweils für *seiend* halten. Glauben heißt also hier keinesfalls Zustimmung zu einer nicht einsichtigen, vernunftmäßig unzugänglichen, aber von einer Autorität als wahr verkündeten Lehre, heißt auch nicht Vertrauen auf eine Verheißung und Verkündigung. Die Wahrheit als Wertschätzung, d. h. als dafürhalten, d. h. als für und so seiend halten, steht in einem Wesenszusammenhang mit dem Seienden als einem solchen. Das Wahre ist das für seiend, für so und so seiend Gehaltene, das für seiend Genommene. *Das Wahre ist das Seiende.*

Wahrheit ist – wenn im Wesen Wertschätzung – gleichbedeutend mit Fürwahrhalten. Etwas für etwas halten und als solches setzen, nennt man auch *urteilen*. Nietzsche sagt: »Das *Urteilen* ist unser ältester Glaube, unser gewohntestes Für-Wahr- oder Für-Unwahr-halten« (n. 531; 1885/86). Das Urteil, die Aussage von etwas über etwas, ist in der Überlieferung der abendländischen Metaphysik das *Wesen* der Erkenntnis, zu der das Wahrsein gehört. Und etwas für das halten, was es ist, es als so und so seiend vor-stellen, im Vorstellen sich an das Hervortretende und Begegnende angleichen – das ist das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit. Demnach denkt Nietzsche in dem erläuterten Satz, der sagt, Wahrheit sei eine Wertschätzung, im Grunde nichts anderes als: Wahrheit ist Richtigkeit. Er scheint den Spruch, Wahrheit sei eine Illusion, ganz vergessen zu haben. Nietzsche scheint sogar in völliger Übereinstimmung mit Kant zu stehen, der in seiner »Kritik der reinen Vernunft« einmal ausdrücklich vermerkt, die Erklärung der Wahrheit als »Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande« werde hier »geschenkt und vorausgesetzt« (A 58, B 82). Kurz gefaßt: Für Kant steht die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit (in dem erläuterten Sinne) unantastbar außerhalb jeder Bezweiflung; wohlgemerkt für *Kant*, der in der Lehre

vom Wesen der Erkenntnis die kopernikanische Wendung vollzogen hat, wonach die Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen, sondern umgekehrt die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten sollen. So wie Kant das allgemeine Wesen der Wahrheit erklärt, denken auch die mittelalterlichen Theologen, so denken auch Aristoteles und Platon über die »Wahrheit«. Nietzsche *scheint* nicht nur mit dieser abendländischen Überlieferung in Einklang zu stehen, er steht in der Tat mit ihr im Einklang; nur deshalb kann er, ja muß er sich von ihr unterscheiden. Die Frage bleibt, weshalb er das Wesen der Wahrheit dennoch anders denkt und in welchem Sinne anders. Das Leitwort über das Wesen der Wahrheit als Glauben enthält zwar zu seiner *Voraus*setzung die unausgesprochene Setzung: Wahrheit ist Richtigkeit; es sagt aber noch etwas anderes, und dieses andere ist für Nietzsche wesentlich; deshalb rückt er es sogleich durch die Art der Satzfügung und Betonung in den Vordergrund:
»Die *Wertschätzung*« ... »als *Wesen* der ›*Wahrheit*‹.« Das bedeutet: Das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit (die Richtigkeit als solche) ist eigentlich eine *Wertschätzung*. In dieser Auslegung des Wesens der Richtigkeit (des überlieferten selbstverständlichen Wahrheitsbegriffes) liegt Nietzsches entscheidende metaphysische Einsicht. Das will sagen: das Wesen der Richtigkeit findet seine Aufhellung und Begründung keineswegs in der Hinsicht, daß man sagt, wie denn nun der Mensch mit den in seinem Bewußtsein ablaufenden und daher doch subjektiven Vorstellungen sich nach den außerhalb seiner Seele vorhandenen Objekten richten könne, wie sich die Kluft zwischen dem Subjekt und dem Objekt überbrücken lasse, damit überhaupt dergleichen wie ein »sich-Richten-nach ...« möglich werde.
Durch die Kennzeichnung der Wahrheit als Wertschätzung wird die Wesensbestimmung der Wahrheit vielmehr in eine

ganz andere Richtung abgedreht. Das ersehen wir aus der Art, wie Nietzsche den Gedankengang weiterführt: »In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus.« Dieser Satz gibt zunächst den Beleg für die eingangs erwähnte Kennzeichnung des Wesens des »Wertes« überhaupt: 1. daß er den Charakter der »Bedingung« für das »Leben« hat; 2. daß im »Leben« nicht die »Erhaltung« allein, sondern auch und vor allem das »Wachstum« wesentlich ist. »Wachstum« steht hier nur als andere Benennung für »Steigerung«. »Wachstum« hört sich allerdings an wie die bloß mengenmäßige Ausdehnung und könnte dafür sprechen, daß »Steigerung« am Ende doch nur in diesem quantitativen Sinne des Zunehmens gemeint sei – wenn auch nicht nach der Art der stückhaften Anhäufung, weil Wachsen auf eigengesetzliche Auswicklung und Entfaltung eines Lebendigen deutet.

Die »Wertschätzung«, als welche sich das Wesen der Wahrheit im Sinne des Für-wahr-haltens bestimmt, ja sogar jede »Wertschätzung«, ist »Ausdruck« von Erhaltungs- und Wachstums-, d. h. Lebensbedingungen. Was als »Wert« eingeschätzt und geschätzt wird, ist solche Bedingung. Nietzsche geht noch weiter. Nicht allein die »Wahrheit« wird hinsichtlich ihres Wesens in den Umkreis von »Lebensbedingungen« zurückgestellt, sondern auch die Vermögen der Wahrheitserfassung erhalten von hier aus ihre einzige Bestimmung: »Alle unsre *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen.« Wahrheit und Wahrheitserfassung stehen demnach nicht nur ihrem Gebrauch und ihrer Verwendung nach im Dienste des »Lebens«, sondern ihr Wesen und die Art ihres Entstehens und somit auch ihres Vollzugs sind vom »Leben« her betrieben und gelenkt.

Man pflegt eine Denkweise, die alle Erscheinungen als Ausdruck des Lebens deutet, eine biologische zu nennen. Nietzsches »Weltbild«, sagt man, sei biologistisch. Aber wenn wir nun auch im Fall Nietzsches die schlagwortmäßige Kennzeichnung seines »Weltbildes« als eines biologischen auf Grund eines durchgängigen Mißtrauens gegenüber solchen Titeln im vorhinein nicht ernst nehmen, so können wir doch auch wieder nicht leugnen, daß schon allein die wenigen angeführten Sätze aufdringlich genug für eine »biologistische« Denkweise Nietzsches sprechen. Überdies wurde schon ausdrücklich und mehrfach die Gleichsetzung der Grundworte »Welt« und »Leben« vermerkt, die beide das Seiende im Ganzen benennen. Leben, Lebensgang und Lebenslauf heißt griechisch βίος. Der griechischen Bedeutung entspricht mehr Bios im Fremdwort »Biographie«, Lebensbeschreibung. Biologie dagegen besagt: Lehre vom Leben im Sinne des Pflanzlich-Tierischen. Wie soll nun ein Denken, dessen Grundgedanke das Seiende im Ganzen als »Leben« begreift, nicht *biologisch* sein — biologischer als jede Art von Biologie, die wir sonst kennen? Aber nicht nur die Grundworte, sondern das eigentliche, aus der neuen Wertschätzung geforderte Vorhaben verraten den »biologischen« Charakter des Nietzscheschen Denkens. Beachten wir nur den Titel, mit dem das IV., abschließende Buch des »Willens zur Macht« überschrieben ist: »Zucht und Züchtung«. Hier wird der Gedanke der bewußten Lebensregelung, Lebenslenkung und Lebens»steigerung« im Sinne einer straff eingerichteten Lebensplanung als Ziel und Forderung gesetzt. Vergessen wir nicht, daß Nietzsche die höchste Gestalt des Menschen mit dem Namen des »Raubtieres« belegt und den höchsten Menschen als die »prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie*« (VII,

322) sieht; da gibt es wohl kein Ausweichen mehr vor der Feststellung: das »Weltbild« dieses Denkers ist nicht nur überhaupt und zufolge einer harmlosen gelehrten Meinung, sondern nach seinem innersten denkerischen Willen ein unbedingter Biologismus.

Weshalb soll denn eine metaphysische Denkungsart nicht biologistisch sein? Wo steht geschrieben, daß darin ein Irrtum sich breitmache? Ist nicht vielmehr ein Denken, das alles Seiende als lebendig und als Lebenserscheinung begreift, dem wirklich Wirklichen am nächsten und somit in sich am wahrsten? »Leben« – klingt in diesem Wort für uns nicht das an, was wir eigentlich unter »Sein« verstehen? Nietzsche selbst vermerkt einmal (»Der Wille zur Macht«, n. 582; 1885/86): »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als *›leben‹*. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?«

Zu dieser Bemerkung bleibt jedoch zu fragen:

1. Wer sind die »wir«, die diese Vorstellung vom »Sein« als »Leben« haben?
2. Was meinen diese »wir« mit »Leben«?
3. Woher stammt die Grunderfahrung und wie ist sie gegründet?
4. Was ist mit dem »Sein« gemeint, das *als* »Leben« ausgelegt wird?
5. Wo und wie fällt überhaupt die Entscheidung dieser Auslegung?

Aus der angeführten Stelle entnehmen wir zunächst nur: »Leben« ist das Grundmaß für die Abschätzung von etwas als seiend bzw. unseiend und nichtseiend. Eine lebendigere Auffassung des Seins als jene, die es im Sinne von Leben versteht, ist nicht denkbar. Außerdem spricht sie uns und unsere natürlichste Erfahrung unmittelbar und eindringlich an. Die Kennzeichnung einer Metaphysik als Biologismus kann da-

her nur die höchste Auszeichnung enthalten und ihre uneingeschränkte »Lebensnähe« bezeugen.

Dieser vieldeutige und daher nichtssagende Titel »Biologismus« trifft Nietzsches Denken offenbar in seinem Kern. Wie anders sollen wir den Wertgedanken im Sinne der Lebensbedingung, wie anders die Zielsetzung auf »Zucht und Züchtung«, wie anders die urbildliche Bestimmung des Menschen in der Gestalt des »Raubtieres« fassen, denn als die entschiedene Deutung des Seienden im Ganzen als »Leben«, die Deutung des »Lebens« aber im Sinne des züchtbaren Tierischen? Nun wäre es in der Tat ein sehr verzwungenes und zudem vergebliches Bemühen, wollte man den bei Nietzsche offen zutage liegenden biologischen Sprachgebrauch verhüllen oder auch nur abschwächen, wollte man verkennen, daß dieser Sprachgebrauch eine biologische Denkungsart einschließt und somit keine äußerliche Hülle ist. Gleichwohl stellt die geläufige und in gewisser Hinsicht sogar richtige Kennzeichnung des Nietzscheschen Denkens als Biologismus das *Haupthindernis* dar, das ein Vordringen zu seinen Grundgedanken verwehrt.

Deshalb verlangt schon die vorläufige Erläuterung der ersten Sätze über das Wesen der Wahrheit einen Hinweis, der über die geläufigen Titel wie »Biologismus«, »Lebensphilosophie«, »Metaphysik des Lebens« eine Aufklärung gibt und damit nicht nur die gröbsten Mißverständnisse abwehrt, sondern vor allem erkennbar macht, daß hier Fragen zu stellen sind, von deren Bewältigung eine zureichende Auseinandersetzung mit Nietzsches Grundgedanken abhängt.

»Biologie« heißt, dem erwähnten Wortbegriff nach, »Lehre vom Leben« — besser: vom Lebendigen; der Name bedeutet jetzt: wissenschaftliche Erforschung der Erscheinungen, Abläufe und Gesetze des Lebendigen, die durch die Bereiche des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens bestimmt

sind. Botanik und Zoologie, Anatomie, Physiologie und Psychologie des Menschen bilden die Sonderbezirke der Biologie, denen zuweilen eine »allgemeine Biologie« vor- oder übergeordnet wird. Jede Biologie setzt als Wissenschaft bereits eine mehr oder minder ausdrücklich und eindeutig vollzogene Wesensumgrenzung der Erscheinungen voraus, die ihren Gegenstandsbereich ausmachen. Dieser Bereich ist der des Lebendigen. Der Umgrenzung dieses Bereiches liegt wiederum ein Vorbegriff von dem zugrunde, was Lebendiges als ein solches auszeichnet und ausgrenzt, vom Leben. Der Wesensbereich, in dem sich die Biologie bewegt, kann durch die Biologie als Wissenschaft selbst nie gesetzt und begründet, sondern immer nur vorausgesetzt und übernommen und bestätigt werden. Das gilt von jeder Wissenschaft.

Jede Wissenschaft ruht auf Sätzen über das Gebiet des Seienden, innerhalb dessen die jeweilige Forschung sich aufhält und bewegt. Diese das Gebiet ausgrenzenden und setzenden Sätze über das Seiende – über das, was es sei – sind metaphysische Sätze. Sie lassen sich mit den Begriffen und Beweisen der jeweiligen Wissenschaften nicht nur nicht beweisen, sondern überhaupt nicht einmal angemessen denken.

Was Lebendiges sei und *daß* dergleichen sei, entscheidet nie die Biologie als Biologie, vielmehr macht der Biologe als Biologe von dieser Entscheidung als einer schon geschehenen einen Gebrauch, und zwar einen für ihn notwendigen. Fällt aber der Biologe als diese bestimmte Person eine Entscheidung über das, was als lebendig anzusprechen ist, dann vollzieht er diese Entscheidung gleichwohl nicht *als Biologe* und nicht mit den Mitteln, den Denk- und Beweisformen seiner Wissenschaft, sondern er spricht als Metaphysiker, als ein Mensch, der über das betreffende Gebiet hinaus das Seiende im Ganzen denkt.

So vermag auch der Kunsthistoriker niemals als Historiker

zu entscheiden, was für ihn Kunst und weshalb das vorgegebene Gebilde ein Kunstwerk sei. Diese Entscheidungen über das Wesen der Kunst und die Wesensart des Geschichtsbereiches der Kunst fallen stets außerhalb der Kunsthistorie, auch dann, wenn sie ständig innerhalb der kunsthistorischen Forschung in Anspruch genommen werden.

Jede Wissenschaft ist über eine bloße Ansammlung von Kenntnissen hinaus nur soweit Wissen, d. h. Verwahrung einer echten entscheidungsträchtigen und Geschichte mitschaffenden Erkenntnis, als sie — nach der bisherigen Denkungsart gesprochen — metaphysisch denkt. Jede Wissenschaft ist über eine bloß rechnende Beherrschung eines Gebietes hinaus nur insofern ein echtes Wissen, als sie sich metaphysisch begründet — oder diese Begründung als eine für ihren Wesensbestand unabsetzbare Notwendigkeit begriffen hat.

Die Entwicklung der Wissenschaften kann daher stets nach zwei grundverschiedenen Hinsichten verlaufen. Die Wissenschaften können in der Richtung einer immer umfangreicheren und sichereren Beherrschung der Gegenstände sich ausgestalten, ihre Verfahrensweisen darnach einrichten — und dabei ihr Genüge finden. Die Wissenschaften können aber auch *zugleich* sich als echtes Wissen entfalten und aus diesem her sich die Grenzen des wissenschaftlich Wissenswerten abstecken.

Dieser Hinweis soll nur zeigen, daß das Gebiet jeder Wissenschaft — also für die Biologie das Gebiet des Lebendigen — durch ein Wissen und die zugehörigen Sätze ausgegrenzt wird, die *nicht* wissenschaftlichen Charakter haben. Wir können sie *Gebietssätze* nennen. Solche Sätze, z. B. in der Zoologie über das Wesen des Tieres, erwecken — von der jeweiligen besonderen Forschungsarbeit aus gesehen — leicht den Eindruck des »Allgemeinen«, d. h. Unbestimmten, Ver-

schwommenen, weshalb die Forscher, und besonders die »exakten«, meist solchen Überlegungen mit Mißtrauen begegnen.

Nun sind in der Tat solche metaphysischen Betrachtungen, solange sie nur aus dem Gesichtskreis der Wissenschaft her gesehen und auf deren Verfahrensweisen hin abgeschätzt werden, unbestimmt und unfaßlich. Das besagt jedoch nicht, dieser Charakter des unbestimmt Allgemeinen gehöre zum Wesen so gearteter Überlegungen, sondern es bedeutet nur dies Eine: die metaphysische Besinnung auf das Wesen des Gebietes einer Wissenschaft sieht – im Gesichtskreis der betreffenden Wissenschaft gesehen – unbestimmt und ungegründet aus. Aber der Gesichtskreis der jeweiligen Wissenschaft ist für die Erfassung ihres eigenen Wesens nicht nur zu eng, sondern überhaupt und schlechthin unzureichend. Philosophisch denken – meint der wissenschaftliche Forscher oft, heiße, nur allgemeiner und unbestimmter denken, als er – der exakt Forschende – zu denken gewohnt ist. Er vergißt, oder besser, er hat noch nie gewußt und nie wissen gelernt und nie wissen wollen, daß mit der Forderung der metaphysischen Besinnung eine andersartige Denkweise verlangt wird. Der Übergang vom wissenschaftlichen Denken in die metaphysische Besinnung ist wesentlich befremdlicher und deshalb schwieriger als der Übergang vom vorwissenschaftlichen, alltäglichen Denken in die Denkweise einer Wissenschaft. Jener Übergang ist ein *Sprung*. Dieser Übergang ist ein stetiges Entfalten der früheren Bestimmtheit einer schon bestehenden Vorstellungsweise.

Die Selbstbesinnung der Wissenschaft hat ihre eigene Blickstellung und ihre eigene Fragehaltung, ihre eigene Beweisform und ihre eigene Begriffsbildung und in all dem ihre eigene Gediegenheit und Gesetzlichkeit. Um diese metaphysische Gebietsbesinnung vollziehen zu können, muß daher der

wissenschaftliche Forscher sich in eine grundsätzlich andersartige Denkweise versetzen und sich mit der Einsicht vertraut machen, daß die Gebietsbesinnung *etwas wesentlich anderes* ist als nur eine grad- und umfangmäßige Erweiterung und Verallgemeinerung oder gar Entartung seiner sonst von ihm in der Forschungsarbeit geübten Denkweise.

Die Forderung eines wesentlich anders gearteten Denkens für die Gebietsbesinnung bedeutet nun aber keine Maßregelung der Wissenschaften durch die Philosophie, sondern das Gegenteil: die Anerkennung eines in jeder Wissenschaft verborgenen höheren Wissens, auf dem die Würde einer Wissenschaft beruht. Freilich ist das Verhältnis der wissenschaftlichen Forschung und der metaphysischen Gebietsbesinnung nicht so zu nehmen, als stünden zwei verschiedene Gebäude fest und endgültig in einer Nachbarschaft nebeneinander, hier »die Wissenschaft« und dort »die Philosophie«, so daß man von dem einen ins andere ein- und ausgehen könnte, um sich hier eine Auskunft über neueste wissenschaftliche Entdeckungen und dort das Rezept für einen philosophischen Begriff zu holen. *Wissenschaft und gebietsmäßige Besinnung sind beide geschichtlich auf die jeweilige Herrschaft einer bestimmten Auslegung des Seins gegründet und bewegen sich stets im Herrschaftskreis einer bestimmten Auffassung des Wesens der Wahrheit.* In aller grundsätzlichen Selbstbesinnung der Wissenschaften handelt es sich jedesmal um einen Durchgang durch metaphysische Entscheidungen, die entweder längst gefallen sind oder sich vorbereiten.

Je sicherer nun die Wissenschaften innerhalb ihres Betriebes werden, um so hartnäckiger weichen sie der metaphysischen Gebietsbesinnung aus, um so größer wird auch die Gefahr der oft unmerklichen Gebietsüberschreitungen und der hieraus erwachsenden Verwirrungen. Der Gipfelpunkt der geistigen Verwirrung ist aber erreicht, wenn die Mei-

nung auftaucht, metaphysische Sätze und Anschauungen über die Wirklichkeit ließen sich durch »wissenschaftliche Erkenntnisse« begründen, während doch wissenschaftliche Erkenntnisse erst möglich sind auf Grund eines andersgearteten, höheren und strengeren Wissens von der Wirklichkeit als solcher. Die Idee einer »wissenschaftlich begründeten Weltanschauung« ist eine kennzeichnende Ausgeburt der geistigen Verwirrung, die im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts stärker und stärker ins Öffentliche hervortrat und im Umkreis der Halbbildung und der Popularwissenschaft zu merkwürdigen Erfolgen gelangte.

Dieses verwirrte Verhältnis zwischen den neuzeitlichen Wissenschaften und der Metaphysik besteht jedoch bereits seit einem Jahrhundert und kann seinen Grund weder in der bloßen Abkehr der Wissenschaft von der Metaphysik haben, noch in der Entartung der Philosophie. Der Grund dieser Verwirrung und damit der Grund der wechselweisen Abschnürung von Wissenschaft und Metaphysik liegt tiefer – im Wesen der Neuzeit – verborgen. Wenn wir Nietzsches Grundgedanken entschieden genug nachdenken, werden wir den Grund dieses verwirrten Verhältnisses erblicken. Fürs erste genügt es zu erkennen: der metaphysische Grund der Wissenschaften wird bald als ein solcher zur Kenntnis genommen und zugegeben und wieder vergessen, bald aber auch und meistens *überhaupt nicht* bedacht oder als philosophisches Hirngespinst zurückgewiesen.

Wenn nun z. B. bestimmte, in der Biologie herrschende Ansichten über das Lebendige aus dem Bereich des Pflanzlichen und Tierischen auf andere Bereiche des Seienden, z. B. den der Geschichte, übertragen werden, so kann man von einem Biologismus reden; dieser Name bezeichnet dann die schon erwähnte Ausweitung und vielleicht Übertreibung und Grenzüberschreitung des biologischen Denkens über den eigenen

Bereich der Biologie hinaus. Sofern man darin einen willkürlichen Mißbrauch sieht, eine grundlose Gewaltsamkeit des Denkens und schließlich eine Verirrung der Erkenntnis, muß gefragt werden, worin dies alles seinen Grund hat.

Das Irrige des Biologismus ist nun aber nicht bloß die Übertragung und die unbegründete Ausweitung von Begriffen und Sätzen aus dem zuständigen Gebiet des Lebendigen auf das übrige Seiende, sondern das Irrige liegt bereits in der Verkennung des metaphysischen Charakters der Gebietssätze, durch die schon jede echte auf ihr Gebiet beschränkte Biologie über sich hinausweist und damit beweist, daß sie als Wissenschaft mit ihren Mitteln ihres eigenen Wesens nie mächtig sein kann. Der Biologismus ist nicht so sehr die nur schrankenlose Ausartung des biologischen Denkens, als vielmehr die völlige Unwissenheit darüber, daß bereits das biologische Denken selbst nur im metaphysischen Bezirk begründbar und entscheidbar bleibt und sich selbst niemals wissenschaftlich rechtfertigen kann. Wie denn überhaupt alles gewöhnliche und wissenschaftliche Denken in den seltensten Fällen dadurch unwahr wird, daß es unlogisch und oberflächlich verfährt. Der Grund für die Ausartung des wissenschaftlichen Denkens, zumal in der Form der Popularwissenschaft, liegt immer im Nichtwissen der Ebene, auf der sich eine Wissenschaft bewegt und bewegen kann, d. h. zugleich im Nichtwissen des Einzigartigen, was in aller wesentlichen Besinnung und zu deren Begründung gefordert wird.

Wenn nun Nietzsches Sprachgebrauch und Denkart weithin und sogar bewußt den Anschein des Biologismus zeigt, dann bleibt zu *fragen:*

Einmal, ob Nietzsche denn geradezu Begriffe und Leitsätze aus der biologischen Wissenschaft seiner Zeit übernimmt und ausweitet, ohne zu wissen, daß diese biologischen Begriffe selbst schon metaphysische Entscheidungen enthalten. Ver-

fährt Nietzsche *nicht* in dieser Weise, dann wird die Rede von einem Biologismus hinfällig.

Zum anderen aber muß gefragt werden, ob Nietzsche nicht, wenn er schon dem Anschein nach biologisch spricht und denkt, dem Lebendigen und dem Leben zwar einen Vorzug gibt, diesen Vorzug des Lebens aber allererst begründen will aus einem Grunde, der nichts mehr mit den Lebenserscheinungen bei Pflanze und Tier zu tun hat.

Schließlich muß die Frage gestellt werden, warum dieser Grund für den Vorrang des Lebens und des Lebendigen gerade in der Vollendung der abendländischen Metaphysik sich zur Geltung bringt.

So befremdlich es zunächst klingen mag, aber die Wahrheit der folgenden Behauptung läßt sich durch eine zureichende Besinnung begründen: Nietzsche denkt, wenn er das Seiende im Ganzen und dem zuvor das Sein als »Leben« denkt und den Menschen im besonderen als »Raubtier« bestimmt, nicht biologisch, sondern er begründet dieses scheinbar nur biologische Weltbild *metaphysisch.*

Die metaphysische Begründung des Vorrangs des Lebens hat ihren Grund nicht in einer besonderen und abseitigen biologischen Ansicht Nietzsches, sondern darin, daß er das Wesen der abendländischen Metaphysik auf der ihr gewiesenen geschichtlichen Bahn zur Vollendung bringt, daß er zum Wort zu bringen vermag, was noch ungesagt im anfänglichen Wesen des Seins als φύσις aufbehalten war und in der nachkommenden Auslegung des Seienden durch den Gang der Geschichte der Metaphysik als unausweichlicher Gedanke erlangt wurde.

Durch diesen Hinweis auf das, was sich hinter dem Schlagwort »Biologismus« an nicht gefragten und unentschiedenen Fragen bei Nietzsche – und nicht nur bei ihm – verbirgt, wird allerdings der Anschein, als denke er doch ausschließlich und

handfest biologistisch, keineswegs ausgelöscht. Wir werden auf diesen Schein jetzt erst aufmerksam, und das ist wichtig. Aus dem Gesagten wird aber auch verständlich, daß und weshalb die vielen Schriftsteller, die bewußt und unbewußt Nietzsches Abhandlungen aus- und abschreiben, unweigerlich einem Biologismus verfallen. Sie bewegen sich im Vordergrund des Nietzscheschen Denkens. Weil dieser Vordergrund einen biologischen Anschein zeigt, wird das Biologische für das Einzige und Eigentliche genommen und überdies noch mit Hilfe der inzwischen durch die Biologie erzielten Fortschritte verbessert. Ob man mit einem Ja oder Nein sich zu Nietzsches »Biologismus« stellt, jedesmal bleibt man im Vordergrund seines Denkens stehen. Der Hang zu diesem Gebaren wird durch die Art der Veröffentlichungen Nietzsches unterstützt. Seine Worte und Sätze reizen auf, reißen mit, gehen ein und regen an. Man meint, wenn man diesem Eindruck nur nachgebe, habe man Nietzsche verstanden. Diesen Mißbrauch, der durch umlaufende Schlagworte wie »Biologismus« gestützt wird, müssen wir zuerst verlernen. Wir müssen »lesen« lernen.

Die abendländische Metaphysik als »Logik«

Wir fragen nach Nietzsches Wesensbestimmung der Erkenntnis. Erkenntnis ist Erfassen und Festhalten des Wahren. Wahrheit sowohl wie Wahrheitserfassung sind »Bedingungen« des Lebens. Die Erkenntnis vollzieht sich im aussagenden Denken, welches Denken als Vorstellen des Seienden in allen Weisen der sinnlichen Wahrnehmung, der nicht sinnlichen Anschauung, in jeder Art von Erfahrung und Erfühlung waltet. Überall und stets verhält sich der Mensch in solchen Verhaltungen und Haltungen zum Seienden; überall

und stets wird das, wozu der Mensch sich verhält, als seiend vernommen. Vernehmen meint hier: im vorhinein als so und so seiend oder auch als nicht und anders seiend nehmen. Was in solchem Vernehmen vernommen wird, ist das Seiende, hat den Charakter dessen, wovon wir sagen: es *ist*. Und umgekehrt: das Seiende als solches eröffnet sich nur einem solchen Vernehmen. Das meint der Spruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι — »Dasselbe aber ist Vernehmung sowohl als auch Sein«. Es ist dasselbe — will sagen: es gehört im Wesen zusammen; Seiendes ist nicht als *Seiendes* seiend, d. h. anwesend, ohne Vernehmung. Aber auch Vernehmung vermag nicht zu nehmen, wo nicht Seiendes ist, wo das Sein nicht die Möglichkeit hat, ins Offene zu kommen.

Jeder abendländische Denker mußte seitdem diesen Spruch wieder denken, jeder hat ihn in seiner Weise einzig gedacht, und keiner wird je seine Tiefe ausschöpfen. Wollen wir aber dem Spruch seine Tiefe bewahren, dann müssen wir stets neu versuchen, ihn griechisch zu denken, statt ihn durch neuzeitliche Gedanken zu verunstalten. Übersetzt man scheinbar wörtlich: »Dasselbe nämlich ist Vorstellen und Sein«, dann ist man versucht, als Gehalt des Spruches den oberflächlichen Schopenhauerschen Gedanken herauszulesen: die Welt ist bloß unsere Vorstellung — sie »ist« nichts für sich und an sich. Der Spruch meint aber ebensowenig — im Unterschied zu jener subjektiven Deutung — nur das Gegenteil: daß das Denken auch etwas Seiendes sei und zum Sein gehöre. Vielmehr meint der Spruch das schon Gesagte: Seiendes ist nur, wo Vernehmung, und Vernehmung nur, wo Seiendes. Der Spruch meint ein Drittes oder Erstes, das die Zusammengehörigkeit beider trägt: die ἀλήθεια.

Wir entnehmen der Erinnerung an diesen Spruch jetzt nur das Eine: Fassen und Bestimmen des Seienden werden von

altersher dem Vernehmen zugesprochen– dem νοῦς. Wir haben dafür das deutsche Wort *Vernunft*. Die Vernunft, das Nehmen des Seienden als Seienden, nimmt dieses in verschiedener Hinsicht: bald als so und so beschaffen – hinsichtlich der Beschaffenheit (Qualität – ποιόν), bald als so und so ausgedehnt und groß (Quantität – ποσόν), bald als so und so auf anderes bezogen (Relation – πρός τι).

Wird ein Seiendes, z. B. ein vorhandener Fels, als hart, als grau genommen, dann wird es im Hinblick auf seine Beschaffenheit angesprochen. Wird ein Mensch, z. B. ein Sklave, als unterstellt seinem Herrn vernommen, dann wird er im Hinblick auf sein Verhältnis angesprochen.

Etwas als etwas ansprechen heißt griechisch κατηγορεῖν. Die Hinsichten, nach denen Seiendes als Seiendes angesprochen wird – Beschaffenheit, Ausdehnung, Verhältnis (Qualität, Quantität, Relation) –, heißen deshalb »Kategorien«, oder deutlicher: τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, die Gestalten, in die das Ansprechen von etwas als etwas (ἡ κατηγορία) jeweils das Angesprochene stellt. Angesprochen wird immer Seiendes als so und so Seiendes. Daher sind die σχήματα τῆς κατηγορίας nichts anderes als γένη τοῦ ὄντος, Geschlechter, Herkunftsweisen des Seienden, dasjenige, von woher – und deshalb im Rückgang worauf – Seiendes ist: so beschaffenes, so großes, so bezogenes und so fort. Das Vernehmen des Seienden als solchen entfaltet sich im Denken, und dieses spricht sich aus in der Aussage, im λόγος.

Die Kategorien selbst können nun in den verschiedenen unter ihnen möglichen Beziehungen durchdacht und durchgesprochen werden. Dieses Durchdenken und Durchsprechen der γένη τοῦ ὄντος, der »Herkünfte des Seienden« (als solchen), heißt seit Platon »Dialektik«. Der letzte und zugleich gewaltigste Versuch dieses Durchdenkens der Kategorien, d. h. der Hinsichten, nach denen die Vernunft das Seiende als

solches denkt, ist die Dialektik Hegels, die er in einem Werk gestaltet hat, das den echten und gemäßen Namen »Wissenschaft der Logik« trägt. Dies besagt: das Sichwissen des Wesens der Vernunft als das Denken des »Seins«, in welchem Denken sich die Einheit und die Zusammengehörigkeit der Bestimmungen des Seins zum »absoluten Begriff« entfalten und sich darin begründen.

Die abendländische Metaphysik, d. h. die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, bestimmt das Seiende im vorhinein und für ihre ganze Geschichte als jenes, was in den Hinsichten der Vernunft und des Denkens faßbar und umgrenzbar wird. Sofern alles gewöhnliche Denken je in einer Gestalt der Metaphysik gründet, beruhen das alltägliche und das metaphysische Denken auf dem »Vertrauen« zu diesem Verhältnis, darauf, daß sich im Denken der Vernunft und ihren Kategorien das Seiende als solches zeige, d. h. daß das Wahre und die Wahrheit in der Vernunft erfaßt und gesichert werden. Die abendländische Metaphysik gründet auf diesem Vorrang der Vernunft. Sofern die Aufhellung und Bestimmung der Vernunft »Logik« genannt werden darf und muß, läßt sich auch sagen: die abendländische »Metaphysik« ist »Logik«; das Wesen des Seienden als solchen wird im Gesichtskreis des Denkens ausgemacht.

Wie steht Nietzsche zu diesem Grundwesen der abendländischen Metaphysik? Der folgende Satz unseres Stückes, der jetzt in seinem ersten Teil schon aufgehellt ist, gibt die Antwort:

> »Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *nicht* deren ›Wahrheit‹.«

Dieser Satz enthält ein Doppeltes: einmal den Hinweis auf den Grundvorgang der abendländischen Geschichte, daß der

Mensch dieser Geschichte vom Vertrauen zur Vernunft getragen wird; zum anderen enthält er eine Deutung des Wahrheitscharakters der Vernunft und der Logik.

Das Vertrauen zur Vernunft und die darin mächtige Herrschaft der ratio dürfen wir nicht einseitig als Rationalismus fassen; denn in den Umkreis des Vertrauens zur Vernunft gehört auch der Irrationalismus. Die größten Rationalisten verfallen am ehesten dem Irrationalismus, und umgekehrt: wo der Irrationalismus das Weltbild bestimmt, feiert der Rationalismus seine Triumphe. Herrschaft der Technik und Empfänglichkeit für den Aberglauben gehören zusammen. Nicht nur der Irrationalismus, sondern erst recht der Rationalismus – dieser nur versteckter und geschickter – »leben« und sichern sich aus der *Angst vor dem Begriff*.

Was heißt aber in Nietzsches Satz »*Vertrauen* zur Vernunft«? Gemeint ist mit diesem Vertrauen eine Grundverfassung des Menschen. Ihr gemäß wird das Vermögen, den Menschen *vor* das Seiende zu bringen und das Seiende als ein solches für den Menschen vorzustellen, der Vernunft anheimgegeben.

Nur was das vernünftige Denken vor- und sicherstellt, hat Anspruch auf die Besiegelung: *seiend* Seiendes. Der alleinige und höchste Gerichtshof, in dessen Gesichts- und Spruchfeld entschieden wird, was seiend sei und was nichtseiend, ist die Vernunft. Bei der Vernunft steht die äußerste Vor-entscheidung darüber, was Sein besagt.

Deshalb kann der Grundvorgang, in dem alle Grundstellungen und Leitsprüche der verschiedenen Stufen der abendländischen Metaphysik schwingen, formelhaft festgehalten werden in dem Titel: *Sein und Denken*.

Dieses so verstandene »*Vertrauen* zur Vernunft« und zum Denken steht diesseits der jeweils gerade geltenden Einschätzung des Verstandes und des Intellekts. Die Zurückweisung

des Intellektualismus, der Ausartung des entwurzelten und ziellosen Verstandes, geschieht jeweils durch Anrufung des »gesunden« Menschen*verstandes*, also wiederum eines »Verstandes«, d. h. durch Inanspruchnahme des »Rationalismus«. Auch hier ist die Vernunft der Maßstab dessen, was ist, sein kann und sein soll. Wenn ein Vorgehen, eine Maßnahme, eine Forderung als »logisch« nachgewiesen oder behauptet sind, gilt dergleichen als richtig, d. h. verbindlich. Wovon man sagen kann, es sei »logisch«, das imponiert. »Logisch« meint hier nicht: nach den Regeln der Schullogik gedacht, sondern: aus dem Vertrauen zur Vernunft errechnet.

Welche Deutung gibt Nietzsche dem, was er »*Vertrauen* zur Vernunft« nennt? Nietzsche sagt: das »*Vertrauen* zur Vernunft« beweist nicht die »Wahrheit« der Vernunfterkenntnis. Wahrheit ist wieder in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, daß sie hier im Sinne der Richtigkeit verstanden wird. Wenn die Physik z. B. in bestimmten Kategorien – Materie, Ursache, Wechselwirkung, Energie, Potential, Affinität – das Seiende denkt und bei solchem Denken im vorhinein auf diese Kategorien »vertraut« und durch eine so vertrauende Forschung zu fortgesetzt neuen Ergebnissen gelangt, dann ist durch solches Vertrauen zur Vernunft in der Gestalt einer Wissenschaft nicht erwiesen, daß die »Natur« in *dem* ihr Wesen offenbare, was durch die Kategorien der Physik gegenständlich geprägt und vorgestellt wird. Vielmehr bezeugt solche Wissenschaftserkenntnis nur, daß ein solches Denken über die Natur für das »Leben« »nützlich« ist. Die »Wahrheit« der Erkenntnis besteht in der Nützlichkeit der Erkenntnis für das Leben. Damit wird deutlich genug gesagt: wahr ist, was einen praktischen Nutzen abwirft, und nur nach dem Grade der Nutzbarkeit ist die Wahrheit des Wahren abzuschätzen. Die Wahrheit ist überhaupt nicht etwas für sich, was dann noch abgeschätzt wird,

sondern sie besteht in nichts anderem als in der Abschätzbarkeit auf einen erreichbaren Nutzen.

Aber den Gedanken des Nutzens und der Nützlichkeit dürfen wir bei Nietzsche so wenig in diesem groben und alltäglichen (pragmatistischen) Sinne nehmen wie seinen biologischen Sprachgebrauch in einem biologistischen. Etwas ist nützlich, heißt hier allein: es gehört unter die Bedingungen des »Lebens«. Und alles hängt für die Wesensbestimmung dieser Bedingungen und der Arten ihres Bedingens und ihres Bedingnischarakters überhaupt daran, wie das »Leben« selbst im Wesen bestimmt wird.

Nietzsche meint nicht: die Erkenntnisse der Physik sind »wahr«, weil sie und soweit sie für das tägliche Leben brauchbar sind, z. B. für die Herstellung einer elektrischen Anlage, die im Winter die Wohnräume erwärmt und im Sommer abkühlt. Denn die praktischen Auswertungen sind bereits die nachträgliche Folge davon, daß die wissenschaftliche Erkenntnis *als solche* nützlich ist. Die praktische Ausnützung wird erst möglich auf Grund der theoretischen »Nützlichkeit«. Was heißt hier dann »Nützlichkeit«? Dieses, daß die wissenschaftliche Erkenntnis und das Denken der Vernunft etwas, nämlich die Natur, in einem Sinne als *seiend* setzen und gesetzt haben, der zum voraus die neuzeitliche technische Bewältigung *sicherstellt.*

Die Wahrheit und das Wahre

Die Frage bleibt, was von dieser Festsetzung des Seienden als Seienden zu halten sei. Diese Frage schließt die noch wesentlichere ein: was denn hier Seiendes und seiend und Sein besage. Nietzsches Satz – das ganze Stück, in dem dieser steht – will die Auslegung des Wesens der Wahrheit in eine

andere Richtung drängen. Diese anders gerichtete Auslegung des überkommenen Wahrheitsbegriffes beseitigt diesen nicht, sondern setzt ihn voraus und setzt ihn fester: verfestigt ihn. Das Vertrauen auf die Vernunft beweist nicht die Wahrheit der Vernunfterkenntnisse in dem Sinne, daß diese das Wirkliche abbildmäßig angemessen wiedergeben; das Vertrauen zur Vernunft bezeugt nur, daß so etwas wie das Für-wahrhalten zum Wesen des »Lebens« gehört. Lebendiges – und hier ist vor allem an das Lebewesen Mensch gedacht – muß, um es selbst zu sein, zu Seiendem sich verhalten und an Seiendem sich halten. Also sagt sich Nietzsche doch von der überlieferten Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit los! Nein – so voreilig dürfen wir nicht schließen, zumal wir das Wesen der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit noch kaum durchdacht haben.

Richtigkeit besagt: Angemessenheit des Vorstellens an das Seiende. Darin liegt vor allem anderen dieses: daß das wahre Vorstellen ein Vorstellen des Seienden sei. Wie aber dieses geschehen könne, wie die Richtigkeit möglich sei und worin sie demnach bestehe, das ist noch die Frage. Vor allem bleibt fraglich, ob die Richtigkeit darin bestehe, daß Vorstellungen in der Seele als Abbilder der Gegenstände außerhalb der Seele auftreten. Fraglich ist, ob die abbildliche Entsprechung der Vorstellungen in unserem Innern mit den Gegenständen draußen jemals festgestellt werden kann und durch wen. Die abbildliche Angleichung an die Gegenstände kann doch nur auf einem Weg ausgemacht werden, daß dabei und dazu die Gegenstände selbst zur Gegebenheit kommen. Dies aber geschieht nur so, daß wir sie uns vorstellen, also Vorstellungen von ihnen in uns haben. Die Frage kehrt wieder, ob diese Vorstellungen von den Gegenständen, an denen die Angemessenheit abgemessen werden soll, ob die Vorstellungen von den Gegenständen diese dann abbilden oder

nicht. Kurz und auf das Wesentliche gesehen: Die Frage bleibt, wie das Wesen der Richtigkeit, die ihrerseits das Wesen der Wahrheit in einer Hinsicht trifft, selbst zu fassen sei, wie die *Angemessenheit* an das Seiende zu verstehen sei.

Vielleicht ist es nur eine grobe, durch nichts begründete Vormeinung, die Angemessenheit müsse den Charakter einer *Abbildung* haben. Nietzsche rüttelt keineswegs am wesentlichen Gehalt der überlieferten metaphysischen Grundauffassung der Wahrheit. Der wesentliche Gehalt des überlieferten Wahrheitsbegriffes besagt aber nicht, wie man leicht und fast durchgängig meint, Wahrheit sei *Abbildung* der Dinge draußen durch Vorstellungen in der Seele. Der wesentliche Gehalt des metaphysischen Wahrheitsbegriffes besagt vielmehr:

1. Wahrheit ist ein Charakter der Vernunft.
2. Der Grundzug dieses Charakters besteht darin, *das Seiende als solches* bei- und vorzustellen.

Die Wesensherkunft dieser Bestimmung der Wahrheit ist hier nicht zu erörtern. Allem vorauf geht die Frage: Was bedeutet hier Seiendes und das Seiende? Wie verhält sich Seiendes überhaupt zum »Leben«? In welchem Sinne und weshalb muß denn dem Menschen Seiendes vorstellbar und vorgestellt sein? Worin besteht dieses Vorstellen, und wie bestimmt es sich aus dem Wesen des »Lebens«?

Um diese und nur um diese bald deutlicher, bald weniger deutlich gefaßten Fragen kreist Nietzsches Besinnung auf das Wesen der Wahrheit. Die beiden folgenden und letzten Absätze von n. 507 geben in einem großen Umriß die Antwort. Uns aber verschaffen die folgenden Absätze die Richtpunkte, um Nietzsches Wahrheitsauffassung bis in ihren innersten Grund nachzufragen:

»Daß eine Menge *Glauben* da sein muß; daß *geurteilt* werden darf; daß der Zweifel in Hinsicht auf alle wesentlichen Werte *fehlt:* – das ist Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens.«

Zunächst sind das bloße Behauptungen; und doch müssen wir sogleich zugestehen, daß mit ihnen etwas Wesentliches getroffen ist. Denn, was soll aus dem »Leben« werden, wenn alle »Wahrheit« und jeder »Glaube«, jegliche Zustimmung zu etwas, jegliches Sichhalten an etwas und somit jeglicher Halt und jede Möglichkeit einer Haltung aus dem »Leben« verschwunden sind? Daß ein Fürwahrhalten geschieht, daß etwas als Seiendes vernommen und genommen und behalten wird, das ist keine beliebige Erscheinung des Lebens sondern »Voraussetzung alles Lebendigen und seines Lebens«. Damit sagt Nietzsche: Die Wahrheit ist der Baugrund und das Grundgefüge, worein das Leben als Leben eingelassen ist und eingelassen sein muß. Wahrheit und Wahres bestimmen sich also nicht erst *nachträglich* aus einem praktischen Nutzen, der dem Leben erst *zufällt*, sondern Wahrheit muß schon sein, damit Lebendiges leben und Leben überhaupt ein Leben bleiben kann.

Wer wollte dieser Einschätzung der Wahrheit die Zustimmung versagen? Allein diese Zustimmung gerät sogleich wieder ins Wanken, wenn wir den Satz bedenken, mit dem Nietzsche den Hinweis auf die grundgebende Notwendigkeit der Wahrheit und des Festhaltens an einem Zweifellosen zusammenfaßt:

»Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.«

Das Geglaubte, Für-wahr-gehaltene kann demnach (»an sich«) eine Täuschung und unwahr sein – genug, wenn es nur geglaubt, und besser und am besten, wenn es bedingungslos und blind geglaubt wird.

Will Nietzsche demnach, daß jeder »Schwindel« für Wahrheit gelte, wenn er nur das »Glück« habe, sich den nötigen »Glauben« zu sichern? Will Nietzsche also doch die Zerstörung aller Wahrheit und Wahrheitsmöglichkeit? Wenn auch dieser Verdacht ihn keineswegs treffen sollte, ist nicht seine Auffassung der Wahrheit voller Widersprüche und – gerade herausgesagt – irrsinnig? Eben forderte Nietzsche noch als Wesensgrund alles Lebendigen: *daß Wahrheit sei.* Und jetzt erklärt er mit einem metaphysischen Zynismus: es kommt nicht darauf an, *daß etwas wahr sei*, es genügt, wenn es dafür gehalten wird. Wie geht beides zusammen?
Wahrheit muß sein, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht »wahr« zu sein. Wenn dies alles schon nicht widersinnig genannt werden soll, dann ist es zum mindesten schwer verständlich. Gewiß. Aber wo steht geschrieben, daß das Wesentlichste – wozu vielleicht das Wesen der Wahrheit gehört – leicht verständlich sein müsse? »Leicht verständlich«, das will sagen: dem beliebigen Alltagsverstand und seinen gewohnten Vorstellungen ohne Mühe eingängig.
Sollte aber das Wesentlichste zwar das Einfachste, aber deshalb gerade das Schwerste sein, dann müssen wir uns dafür bereit halten, daß wir bei der Besinnung auf das Wesen der Wahrheit auf Befremdliches stoßen. Dies sagt: wir müssen uns erst zu *dem* Standort hinarbeiten, in dessen Gesichtskreis dasjenige einheitlich wißbar wird, was Nietzsche über das Wesen der Wahrheit sagt. Nur so können wir dann ermessen, weshalb und inwiefern die Wahrheit zwar ein *notwendiger* Wert, aber gleichwohl *nicht der höchste* Wert ist. Wir müssen – gesetzt, daß wir zu einer wesentlichen Besinnung entschlossen sind – im Umkreis des Nietzscheschen Denkens auch dann ausharren, wenn wir nicht sogleich den Ausweg aus diesen scheinbar verwirrenden und sich zuwiderlaufenden Gedanken über das Wesen der Wahrheit finden.

Auswege sind im Bereich des denkerischen Denkens immer das Zeichen des Ausweichens und der Flucht.

Oder sollen wir erst noch auf den geschichtlichen Gesamtzustand unseres Planeten hinweisen, um deutlich zu machen, daß Nietzsche etwas ganz Anderes ausspricht als eine ausgefallene und überspitzte Privatmeinung, wenn er sagt: »Also daß etwas für wahr gehalten werden *muß*, ist notwendig, – *nicht*, daß etwas wahr *ist*.« Indes hat dieser Satz nicht deshalb ein noch unausgewogenes dunkles Gewicht, weil er aus dem geschichtlichen Gesamtzustand des Planeten seine Bestätigung finden könnte durch vordergründig aufzählbare Erscheinungen, z. B. durch die ins Riesenhafte eingerichteten Propagandakriege, durch das Fassadenmäßige, Aufzug- und Reklamehafte, worin sich alles Leben kundgibt. Dies alles kann man nicht – naserümpfend und auf dem Bisherigen hockend – als bloße Veräußerlichung und Oberflächlichkeit abtun; denn darin spricht eine Tiefe des Abgrundes des neuzeitlichen Wesens des Seins. Der obige Satz nennt das, was geschieht, in einer Weise, daß die jeweiligen geschichtlichen Lagen und Zustände bereits nur noch die *Folgen* dieser verborgenen Geschichte sind und als *Folgen* ohne Herrschaft über ihren Grund.

Steht es so, dann zieht – und zwar auf dem Grunde des »Vertrauens zur Vernunft« – nicht nur eine grenzenlose Verstörung alles Vertrauens und jeder Vertrauenswürdigkeit über den Planeten, sondern es muß auf Verborgenes hinausgedacht werden: darauf, daß nicht nur irgendeine Wahrheit, sondern daß *das Wesen der Wahrheit erschüttert* ist und eine ursprünglichere Gründung ihres Wesens vom Menschen übernommen und geleistet werden muß.

Der Gegensatz der »wahren und scheinbaren Welt« Die Rückführung auf Wertverhältnisse

Der Grund für den wesentlichen Gehalt jenes Satzes, der Nietzsches Wahrheitsauffassung in einer zugespitzten Form ausspricht, muß allererst begriffen werden. Um diesen Grund faßbar zu machen, müssen wir ihn erst in den Blick bringen. Falls er schon im Blick stehen sollte, muß er erst einmal *als* dieser Grund erkannt und ausgemacht werden. Nietzsches Satz besagt: Daß Wahrheit sei, ist notwendig, aber das Wahre dieser Wahrheit braucht nicht wahr zu sein. Worin ist dieser Satz begründet?

Nietzsche nennt den Grund dieses Satzes schon mit den ersten Worten von n. 507, indem er sagt, das Wesen der Wahrheit sei eine *»Wertschätzung«*. Die Wesensbestimmung alles Wesenhaften wird auf »Wertschätzungen« zurückgeführt. Das Wesenhafte wird hinsichtlich seines *Wert*charakters und nur so als Wesenhaftes begriffen.

Vor der Umwertung aller bisherigen Werte, die Nietzsche als seine metaphysische Aufgabe übernimmt, liegt eine ursprünglichere Umwendung: die nämlich, daß überhaupt das *Wesen* alles Seienden im vorhinein als *Wert* angesetzt wird.

Nietzsche nimmt im Schlußabschnitt von n. 507 den entscheidenden Gehalt der maßgebenden Wesensbestimmung der Wahrheit zu Beginn des Stückes wieder auf und wendet ihn zu einer grundsätzlichen Aussage, durch die zugleich die ganze Erörterung über das Wesen der Wahrheit ausdrücklich in die innere Mitte der Geschichte der Metaphysik verlegt ist:

> »›Die *wahre* und die *scheinbare* Welt‹ – dieser Gegensatz wird von mir zurückgeführt auf *Wertverhältnisse*. Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt. Daß wir in unserm Glauben

stabil sein müssen, um zu gedeihen, daraus haben wir gemacht, daß die ›wahre‹ Welt keine wandelbare und werdende, sondern eine *seiende* ist.«

»Die *wahre* und die *scheinbare* Welt« – dieser Gegensatz wird von Nietzsche auf Wertverhältnisse zurückgeführt. Nietzsche faßt hier die Wahrheit im Sinne des Wahren, der »wahren Welt«, und rückt sie in einen Gegensatz. Die Formel des Gegensatzes »die *wahre* und die *scheinbare* Welt« ist wieder in Anführungszeichen gesetzt – ein Hinweis, daß hier Überkommenes und allgemein Bekanntes in den Blick gefaßt wird. Der Gegensatz, dessen neue Bestimmung Nietzsche hier ausspricht, ist der zwischen dem, was eigentlich und wahrhaft ist, und dem, was nur in abgeleiteter und uneigentlicher Weise ein Seiendes genannt werden darf. In dieser Gegensetzung zweier Welten – der »wahren Welt« und der »scheinbaren Welt« – erkennen wir die Unterscheidung von zwei Reichen innerhalb dessen, was überhaupt je irgendwie *ist* und nur noch gegen das völlige und leere Nichts seine Grenze hat. Dieser Unterschied ist ebenso alt wie das abendländische Denken über das Seiende. Er wird in dem Maße geläufig, in dem sich die anfängliche griechische Auffassung des Seienden während der abendländischen Geschichte bis zur Stunde zum Gewöhnlichen und Selbstverständlichen verfestigte. Man nennt diese Unterscheidung des Seienden im Ganzen in zwei Welten nach der Schulsprache die »Zweiweltenlehre«. Wir brauchen diese Zweiweltenlehre und ihre geschichtlichen Abwandlungen, die sich mit den Hauptstufen der abendländischen Metaphysik decken, hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Dagegen beachten wir ein Dreifaches:

1. Diese Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt ist das tragende, ja zuvor erst raumgebende Gefüge für so etwas wie Meta-physik; denn ein μετὰ (τὰ φυσικά), ein Über-hinaus, nämlich über ein zunächst Gegebenes *zu*

einem Anderen, ist nur möglich, wenn überhaupt jenes und dieses *in ihrer Unterscheidbarkeit* zugrundegelegt sind, wenn überhaupt durch das Seiende im Ganzen eine Unterscheidung geht, der gemäß das Eine gegen das Andere abgesondert ist im χωρισμός.

2. Platons Philosophie hat dieser »Zweiweltenlehre« eine, wenn man so will, »klassische« Prägung für das gesamte abendländische Denken gegeben.

3. Nietzsches Stellungnahme zu dieser Unterscheidung fußt überall auf einer bestimmten Auslegung dieser Lehre des Platonismus.

Nietzsches Auslegung des Gegensatzes der »wahren und scheinbaren Welt« ist zwar grob und dringt weder hinsichtlich der vor-Platonischen noch hinsichtlich der Platonischen und nach-Platonischen abendländischen Lehre vom Seienden zur inneren Verfassung und Fragehaltung der jeweiligen metaphysischen Grundstellung vor. Gleichwohl trifft Nietzsche mit jenem Gegensatz etwas Wesentliches.

Platon unterscheidet das ὄντως ὄν und das μὴ ὄν, das seiendhaft Seiende und *das* »Seiende«, das nicht so sein und heißen sollte. Das ὄντως ὄν, das seiendhaft Seiende, das eigentlich, d. h. dem Wesen des Seins gemäß Seiende, ist τὸ εἶδος, das Aussehen, dasjenige, worin etwas sein Gesicht, seine ἰδέα, zeigt, d. h. das, was etwas ist, das *Wassein*. Das μὴ ὄν ist zwar auch seiend, und demzufolge stellt es sich — griechisch gedacht — auch dar, zeigt auch ein Aussehen und Gesicht, ein εἶδος; allein das Gesicht ist verzogen, verzerrt, das Aussehen und der Anblick sind überschattet und getrübt; das μὴ ὄν ist daher τὸ εἴδωλον. Die sogenannten wirklichen, für den Menschen handgreiflichen Dinge — dieses Haus, jenes Schiff, jener Baum, dieser Schild usf. — sind, Platonisch gedacht, durchgängig εἴδωλα, Aussehendes, das nur so aussieht wie das eigentliche Aussehen: μὴ ὄντα, Seiendes zwar, Anwesen-

des in gewissem Sinne, das sein Gesicht hat, dessen Aussehen jedoch so und so *beeinträchtigt* ist, weil dieses sich je im Gepräge eines sinnlichen Stoffes zeigen muß. Aber in diesem bestimmten, so und so großen, aus diesem oder jenem Baustoff hergestellten Haus zeigt sich gleichwohl das *Haushafte*, und im Anwesen des Haushaften besteht das Haussein dieses Hauses. Das Haushafte, was ein Haus zu einem Haus macht, ist das eigentlich Seiende an ihm; das wahrhaft Seiende ist das εἶδος, die »Idee«.

Die »wahre Welt« besagt in Nietzsches Sprachgebrauch soviel wie »das Wahre«, die Wahrheit. Es ist das in der Erkenntnis Erfaßte, das Seiende; die »scheinbare Welt« bedeutet das Unwahre und Unseiende. Doch was macht dann das Seiende zu einem eigentlich Seienden? Wovon sagen wir und sagt man von altersher: dieses *»ist«?* Was nimmt man für seiend, auch dort, wo man aus der *ursprünglichen* Platonischen Weise des Vernehmens herausgefallen ist? Etwas *ist*, sagen wir von jenem, was wir jederzeit und im voraus als immer schon vorhanden antreffen; was jederzeit anwest und in solcher Anwesenheit ständigen Bestand hat. Das eigentlich Seiende ist das im voraus und nie Wegzubringende, was seinen Stand behält und jedem Überfall standhält und jeden Zufall übersteht. Die Seiendheit des Seienden, dies will sagen: *beständige Anwesenheit*. Das *so* Seiende ist das Wahre, die »Wahrheit«, an die als an das Bestandhafte und sich Nicht-entziehende man sich stets und eigentlich halten, woher man den Halt gewinnen kann. Wenn Nietzsche bei seiner Auffassung vom Wesen des Seienden auch nicht ausdrücklich in den Bezirk der gegebenen Deutung vordringt und ihre Tragweite nicht ermißt – so wenig wie andere Metaphysiker vor ihm –, er denkt das »Seiende«, das »Wahre«, in der genannten Richtung des Bleibenden und Bestandhaften. Demgemäß gilt die »scheinbare Welt«,

das Unseiende, für das Unbeständige, Bestandlose, stets Wechselnde, im Auftauchen auch schon wieder Verschwindende.

Die Unterscheidung des christlichen Glaubens zwischen der Vergänglichkeit des Irdischen und der Ewigkeit des Himmels bzw. der Hölle ist nur die von einem bestimmten Erlösungs- und Heilsglauben geprägte Ausformung der in Rede stehenden Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt. Nietzsches Kritik des Christentums hat die Auslegung des Christentums als einer Abart des Platonismus zur Voraussetzung, seine Kritik besteht in nichts anderem als in dieser Auslegung.

Nietzsches Denken zielt nun aber nicht darauf ab, an Stelle der christlichen Ausdeutung des wahrhaft Seienden eine andere zu setzen, den christlichen Gott und seinen Himmel unter Beibehaltung derselben Gott-*heit* durch einen anderen Gott zu ersetzen. Nietzsches Fragen geht vielmehr darauf aus, die Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt *als* diese Unterscheidung nach ihrer Herkunft zu bestimmen. Entscheidend für Nietzsches Denken bleibt daher dieses Zweifache:

1. *daß* er überhaupt die Frage nach dem Ursprung dieser Unterscheidung als solcher stellt; 2. *wie* er diese Ursprungsfrage stellt und versteht und demzufolge auch beantwortet. Seine Antwort lautet: diese Unterscheidung zwischen der »wahren« Welt als der beständigen und der »scheinbaren« Welt als der unbeständigen muß auf »Wertverhältnisse« zurückgeführt werden. Das will sagen: Die Ansetzung des Beständigen und Festen als des Seienden und die entsprechende Gegensetzung des Unbeständigen und Wechselnden als des Unseienden und nur Scheinbaren ist eine bestimmte *Wertung*. Und zwar wird das Beständig-Feste als das Höherwertige dem Wechselnden und Fließenden vorgezogen. Die Wertung

der Wertigkeit des Beständigen und Bestandlosen wird von der Grundauffassung des Werthaften und des Wertes geleitet.
Den »Wert« versteht Nietzsche als Bedingung des »Lebens«. Bedingung ist hier nicht die Leistung eines *Dinges*, das, außerhalb des Lebens vorkommend, als Umstand und Gelegenheit diesem erst zufällt oder ausbleibt. Bedingen und Bedingung-sein meint hier soviel wie: das Wesen ausmachen. Sofern das Leben ein so und so bestimmtes Wesen hat, steht es von sich aus unter Bedingungen, es setzt und bewahrt diese als die seinen und mit ihnen sich selbst. Faßt und benennt man wie Nietzsche diese Bedingungen als Werte, dann heißt dies: das Leben ist in sich – indem es seinem Wesen Genüge verschafft – *Werte-setzend*. Wertsetzung meint also nicht eine von außen durch irgendwen zum Leben hinzugetragene Bewertung. *Wertsetzung* ist der Grundvorgang des Lebens selbst, ist die Weise, wie es sein Wesen austrägt und erfüllt.
Das Leben aber und hier im besonderen das menschliche Leben wird die Ansetzung der eigentlichen Bedingungen seiner selbst, allgemein also die Ansetzung der Bedingungen einer Sicherung seiner Lebendigkeit, im voraus darnach regeln, wie es selbst, das Leben, sich sein Wesen bestimmt. Liegt dem Leben als solchem zuerst und ständig und nur daran, sich zu erhalten und dauernd in seinem Bestand gesichert zu sein, heißt Leben nichts anderes als Sicherung des je gerade überkommenen und übernommenen Bestandes, dann wird das Leben solches zu seinen eigentlichsten Bedingungen machen, was dieser Bestandsicherung genügt und dient. Das dergestalt Bedingendste ist dann das Höchstwertige. Kommt es im Leben für das Leben darauf an, dieses als solches in seinem Bestand ständig zu erhalten, dann muß es nicht nur entsprechende einzelne Bedingungen gesichert haben. Als Lebensbedingung, d. h. als ein Wert wird überhaupt nur solches gelten können, was Erhaltungs- und Bestandsicherungs-

charakter hat. Nur solches läßt sich als »seiend« ansprechen. Ist aber das Wahre das für seiend Gehaltene, dann muß alles, was als wahr gelten will, den Charakter des Beständigen und Festen haben; die »wahre Welt« muß eine beständige sein, d. h. hier: eine dem Wechsel und Wandel enthobene. Damit ist der nächst faßbare Sinn der Sätze geklärt, durch die Nietzsche erläutert, inwiefern er den Gegensatz »die wahre Welt – die scheinbare Welt« auf *»Wertverhältnisse«* zurückführt. Nietzsche sagt: »Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen projiziert als *Prädikate des Seins* überhaupt.« »Unsere« – das meint nicht die Lebensbedingungen der jetzt gerade lebenden Menschen, auch nicht der Menschen überhaupt, sondern: der Menschen der abendländischen, griechischen, römisch-christlichen, germanisch-romanisch-neuzeitlichen »Welt«. Dieses Menschentum hat, weil es ihm irgendwie zuerst und zuletzt auf Beständigkeit, Fortdauer und Ewigkeit ankommt, dieses, worauf es in seinem Leben ankommt, zugleich hinausversetzt in die »Welt«, in das »Ganze«. Die Art und Weise, wie das Wesen des Seienden ausgelegt wird, nämlich als Beständigkeit, entspringt aus der Art und Weise, wie das menschliche Leben sich selbst in seinem Eigentlichen nimmt: als Bestandsicherung seiner selbst. Nur diese Bestimmungen – Beständigkeit und Fortdauer und Festigkeit – sagen daher, was *ist* und was als *seiend* angesprochen werden darf, wovon die Bestimmung »seiend« und »sein« ausgesagt werden kann.

Der folgende Satz Nietzsches *scheint* lediglich eine allgemeine Wiederholung des vorgenannten zu sein. Aber er sagt mehr; denn er gibt nun erst Nietzsches eigene Auslegung dessen, *daß* Seiendes »ist« und *was* es in seinem Wesen ist, was er »Erhaltungs-Bedingungen« des menschlichen Lebens nennt.

Platonisch gedacht sind die »Ideen« nicht nur Leitvorstel-

lungen für das menschliche Denken, etwas, was wir »im Kopf haben«, sondern sie machen das Wesen des Seienden aus und gewähren in ihrer Beständigkeit auch allem nicht eigentlich Seienden seinen zeitweiligen und getrübten Bestand, lassen auch das μὴ ὄν noch ein ὄν »sein«.

Die Auslegung Nietzsches jedoch nimmt eine andere Richtung; daß Seiendes sei – die »Erhaltungs-Bedingung« für das Leben – braucht nicht so gedacht zu werden, daß das Seiende etwas an und für sich ständig Bestehendes sei »über« dem Leben und jenseits des Lebens; Bedingung ist nur, daß das Leben aus sich heraus und in sich selbst hinein einen solchen Glauben an etwas pflanzt, woran es sich beständig und in allem hält. Hieraus wird deutlich:

Nietzsche leitet seine Zurückführung des Gegensatzes der wahren und scheinbaren Welt auf Wertverhältnisse noch weiter zurück: auf das wertende Leben selbst. *Diese* Zurückführung besteht in nichts Geringerem als in einer Wesensaussage über das Leben, die lautet: Das Leben bedarf, um als Leben sein zu können, der beständigen Festigkeit eines »Glaubens«; dieses »Glauben« aber heißt: etwas für beständig und gefestigt halten, etwas als »seiend« nehmen. Sofern das Leben wertsetzend ist, ihm jedoch zugleich an der eigenen Bestandsicherung liegt, muß zum Leben eine solche Wertsetzung gehören, in der es etwas als beständig und fest, d. h. als seiend, d. h. als wahr nimmt.

Kehren wir von hier aus an den Beginn des Stückes n. 507 zurück:

> »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen der ›Wahrheit‹*. In den Wertschätzungen drükken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus.«

Jetzt können wir sagen: Wahrheit ist das Wesen des Wahren; das Wahre ist das Seiende; seiend heißt das für beständig und fest Genommene. Das Wesen des Wahren liegt

ursprünglich in solchem Für-fest-und-sicher-nehmen; dieses Dafürnehmen aber ist kein beliebiges Tun, sondern das für die Bestandsicherung des Lebens selbst notwendige Verhalten. Dieses Verhalten hat als Dafürhalten und Setzen einer Lebens*bedingung* den Charakter einer Wertsetzung und Wertschätzung. *Wahrheit ist im Wesen eine Wertschätzung.* Der Gegensatz von wahrhaft und scheinbar Seiendem ist ein »Wertverhältnis«, das *dieser* Wertschätzung entsprungen ist.

Das Gesagte scheint immer nur dasselbe zu sagen und sich im Kreis zu drehen. Es scheint nicht nur so, es ist so; nur soll uns dies nicht verleiten zu meinen, jetzt schon fast *überdeutlich* begriffen zu haben, was Nietzsches Leitsatz sagt: *Die Wahrheit ist im Wesen Wertschätzung.* Bevor wir nicht den metaphysischen Zusammenhang zwischen der Wesensbestimmung des »Lebens« und der Rolle des Wertgedankens einsehen, steht Nietzsches Auffassung der Wahrheit und der Erkenntnis in der Gefahr, zu einer Trivialität des praktischen und gesunden Menschenverstandes herabzufallen, während sie doch anderes ist: *die verborgenste und äußerste Folge des ersten Anfangs des abendländischen Denkens.*

Daß Nietzsche selbst einer Auslegung des Wesens der Wahrheit »die Zweiweltenlehre« der Metaphysik als Hintergrund gibt, enthält für uns die Anweisung, gerade von hier aus das Befremdliche dieser Wahrheitsauslegung noch zu steigern und das Fragwürdige auf den innersten Fragepunkt zu sammeln.

Welt und Leben als »Werden«

Das Vorstellen von etwas als seiend im Sinne des Beständigen und Festen ist eine Wertsetzung. Das Wahre der »Welt« in ein an sich Beständiges, Ewiges und Unveränderliches hinaufsetzen, heißt zugleich: die Wahrheit als eine notwendige Lebensbedingung in das Leben selbst versetzen. Sollte nun

aber die Welt eine stets wechselnde und vergängliche sein, sollte sie ihr Wesen im Vergänglichsten des Vergehenden und Unbeständigen haben, dann wäre die Wahrheit im Sinne des Beständigen und Festen eine bloße Festmachung und Verfestigung des an sich Werdenden, und diese Festmachung wäre, am Werdenden gemessen, diesem *un*angemessen und nur seine Verunstaltung. Das Wahre als das Richtige würde sich gerade *nicht* nach dem Werden richten. Wahrheit wäre dann Unrichtigkeit, Irrtum – eine »Illusion«, wenngleich vielleicht eine notwendige.

Damit blicken wir zum ersten Mal in die Richtung, aus der jener befremdliche Spruch, Wahrheit sei eine Illusion, spricht. Wir sehen aber zugleich, daß in diesem Spruch das Wesen der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit festgehalten wird, wobei Richtigkeit besagt: Vorstellen des Seienden im Sinne der Angleichung an das, was »ist«. Denn nur dann, wenn die Wahrheit im Wesen Richtigkeit ist, kann sie nach Nietzsches Auslegung Un-richtigkeit und Illusion sein. Wahrheit im Sinne des Wahren als des angeblich Seienden im Sinne des Beständigen, Festen und Unwandelbaren ist *dann* Illusion, wenn die Welt nicht eine seiende sondern eine »werdende« »*ist*«. Eine Erkenntnis, die als wahre etwas für an Seiendes und trifft gleichwohl nicht das Wirkliche: die Welt als werdende.

Ist sie – in Wahrheit – eine werdende? Nietzsche bejaht in der Tat die Frage und sagt: Die Welt ist – »in Wahrheit«! – eine »werdende«. Es gibt nichts »Seiendes«. Er bejaht aber nicht nur die Welt als eine Welt des »Werdens«, er weiß auch, daß diese Bejahung als Auslegung der Welt gleichfalls eine Wertsetzung ist. So notiert er sich einmal in der Zeit der Niederschrift der erörterten Aufzeichnung (n. 507) den Hinweis:

»Gegen den *Wert* des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinoza's

Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita* —« (»Der Wille zur Macht«, n. 577; Frühjahr bis Herbst 1887).

Hier setzt Nietzsche eindeutig einen Wert gegen den anderen, und der von ihm gesetzte »Wert« ist als Wert, d. h. als Lebensbedingung wiederum dem »Leben« abgenommen und abgelesen, aber in einem anderen Blick auf das Wesen des Lebens: das Leben nicht als das sich Festigende und Festgemachte, in seinem Bestand sich Sichernde und Gesicherte, sondern das »Leben« als Schlange — als das sich Ringelnde und Schlingende und in sich selbst als in den eigenen Wesensring Zurückwollende und stets sich *Einrollende* und im Ring als Ring stets Fortrollende, das ewig Werdende — das Leben als Schlange, deren Ruhe nur scheinbar und nur das Ansichhalten eines Aufschnellens und Aufspringens ist. Daher wird die Schlange eine Gefährtin der Einsamkeit Zarathustras.

Nietzsche setzt gegen das Wahre, d. h. Sichergestellte, Aus- und Festgemachte und in diesem Sinne Seiende, das Werdende. Nietzsche setzt gegenüber dem »Sein« als höheren Wert das »Werden« (vgl. n. 708). Wir entnehmen daraus zunächst nur dieses Eine: die Wahrheit ist nicht der höchste Wert. »Der Glaube ›so und so *ist* es‹ zu verwandeln in den Willen ›so und so *soll* es *werden*‹.« (n. 593; 1885/86) Die Wahrheit als Für-wahr-halten, das Sichfestlegen auf ein endgültig fest- und ausgemachtes »So ist es« kann nicht das Höchste des Lebens sein, weil es die Lebendigkeit des Lebens, sein Übersichhinauswollen und Werden verleugnet. Dem Leben seine Lebendigkeit einräumen, daß es ein Werdendes und als Werden werde und nicht bloß als Seiendes sei, d. h. als Festvorhandenes festliege, darauf geht offensichtlich *die* Wertsetzung, an der gemessen die Wahrheit nur ein herabgesetzter Wert sein kann.

Zugespitzt und übertrieben spricht Nietzsche diesen Gedanken öfters in der sehr mißverständlichen Form aus: »— es gibt keine ›Wahrheit‹.« (n. 616) Aber er schreibt auch hier Wahrheit in Anführungszeichen. Diese »Wahrheit« ist ihrem Wesen nach eine »Illusion«, aber als diese Illusion eine notwendige Bedingung des »Lebens«. Also gibt es doch »Wahrheit«? Gewiß, und Nietzsche wäre der Letzte, der das leugnen wollte. Mithin besagt sein Spruch: es gibt keine »Wahrheit«, etwas Wesentlicheres, nämlich: Wahrheit kann nicht das zuerst und eigentlich Maßgebende sein.

Damit wir dieses im Sinne Nietzsches begreifen und in seinem Sinne abschätzen, warum die Wahrheit nicht der höchste Wert sein kann, ist es nötig, zuvor noch entschiedener zu fragen, inwiefern und in welcher Weise sie gleichwohl ein notwendiger Wert ist. Nur wenn und weil die Wahrheit ein notwendiger Wert ist, hat die denkerische Anstrengung des Nachweises, daß sie *nicht* der höchste Wert sein kann, eine Tragweite. Weil für Nietzsche das Wahre gleichbedeutend ist mit dem Seienden, werden wir durch die Beantwortung der gestellten Fragen auch zu wissen bekommen, in welchem Sinne Nietzsche das Seiende versteht, d. h. was er meint, wenn er sagt »seiend« und »sein«. Noch mehr: wenn das Wahre nicht der höchste Wert sein kann, das Wahre aber soviel besagt wie das Seiende, dann kann auch das Seiende nicht das Wesen der Welt ausmachen, ihre Wirklichkeit kann nicht in einem Sein bestehen.

Wahrheit ist Für-wahr-halten, etwas als seiend nehmen, sich des Seienden — es vorstellend — versichern, d. h. erkennen. Sobald in der Neuzeit das verum zum certum, Wahrheit zur Gewißheit, die Wahrheit zum Für-wahr-halten wird, verlegt sich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in die Wesensbestimmung des Erkennens, in die Frage, was und wie Gewißheit sei. Worin das Seiner-selbst-gewiß-sein be-

stehe, was Unbezweifelbarkeit heiße, worin das absolut unerschütterliche Erkennen gründe. Während dagegen umgekehrt dort, wo die Wahrheit erst den Spielraum für das Erkennen ausmacht, die Wesensbestimmung der Erkenntnis im Ansatz des Wahrheitsbegriffes verwurzelt ist.

Demnach verschärft sich unsere Frage nach Nietzsches Wahrheitsbegriff zu der Frage: Wie bestimmt Nietzsche das Erkennen? Daß wir so fragen müssen, zeigt an, daß Nietzsche durchaus neuzeitlich denkt trotz seiner hohen Einschätzung des frühgriechischen, vor-Platonischen Denkens. Deshalb muß – um Verwirrung zu vermeiden – hinsichtlich der Wahrheitsfrage immer neu eingeschärft werden: Für das neuzeitliche Denken bestimmt sich das Wesen der Wahrheit aus dem Wesen der Erkenntnis; für das anfängliche griechische Denken bestimmt sich – wenngleich nur für einen geschichtlichen Augenblick und nur in einem ersten Anlauf – das Wesen des Erkennens aus dem Wesen der Wahrheit.

Wahrheit ist für Nietzsche als Wert eine notwendige Bedingung des *Lebens*, eine Wertschätzung, die das Leben umwillen seiner selbst vollzieht. Somit stoßen wir zugleich mit der Frage nach dem Erkennen und in der Gestalt dieser Frage auf die verschärfte Frage nach dem Wesen des Lebens. Kurz und in einem Satz gesagt: unser Fragen gilt dem Leben als einem erkennenden.

Das Erkennen als Schematisieren eines Chaos nach praktischem Bedürfnis

Fragen, was menschliches Erkennen sei, heißt, das Erkennen selbst erkennen wollen. Häufig findet man solches Vorhaben widersinnig, absurd, paradox, vergleichbar jenem Vorhaben

des Münchhausen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Mann kommt sich mit dem Hinweis auf diese Widersinnigkeit noch besonders scharfsinnig und überlegen vor. Doch erinnert man sich da zu spät des eigenen und reichlich fragwürdigen Scharfsinns. Denn das Erkennen ist für den Menschen nichts, was er erst gelegentlich einmal, gar erst dann, wenn er sich an die Aufstellung einer Erkenntnistheorie macht, kennen lernt und erkennt, sondern im Erkennen selbst liegt schon, daß es *sich* erkannt hat.

Das Vorstellen von Seiendem als solchem ist kein Vorgang, der gleichsam am Menschen nur abläuft, sondern ein Verhalten, in dem der Mensch steht, so zwar, daß dieses Innestehen in solchem Verhalten den Menschen in das Offene dieses Verhältnisses hinausstellt und so sein Menschsein mitträgt. Darin liegt: im vorstellenden Verhalten zum Seienden verhält sich der Mensch auch schon – ob mit oder ohne eigene »Theorie«, ob mit oder ohne Selbstbetrachtung – jederzeit zu sich selbst. Darin liegt noch wesentlicher: Das Erkennen ist als solches immer schon erkannt; das Erkennen erkennen zu wollen ist nichts Widersinniges, wohl aber ein Vorhaben von hohem Entscheidungscharakter, denn alles liegt an dem, daß beim Versuch der ausdrücklichen Wesenshebung der Erkenntnis das Erkennen *so* erfahren wird, wie es bereits vor allem Nachdenken darüber schon erkannt worden ist und gemäß seinem eigenen Wesen offen liegt. Wenn man daher rein formalistisch, nur mit Wörtern und Wörterfolgen argumentierend, erklärt, das Erkennen zu erkennen, sei Widersinn und unmöglich, dann liegt darin bereits eine wesentliche Verkennung des Erkennens: daß dieses nämlich *in sich selbst* und niemals erst nachträglich *besinnlich* ist und kraft dieser Besinnlichkeit immer schon in einer Helle seines eigenen Wesens steht.

Das Erkennen in seinem Wesen erkennen, heißt, recht ver-

standen, in seinen schon offenen, aber noch nicht ausgefalteten Wesensgrund zurückgehen; es heißt nicht, ein schon fertiges und geklärtes Verhalten noch einmal – in der Potenz – auf sich anwenden.

Nun sind aber Wesen und Geschichte des abendländischen Menschen dadurch ausgezeichnet, daß zu seinem Grundverhältnis zum Seienden im Ganzen das Wissen und Erkennen gehört und damit die Besonnenheit in dem wesentlichen Sinne, wonach sich das Wesen des abendländischen Menschen aus der Besinnung mitentscheidet und -gestaltet. Weil dem so ist, deshalb kann auch nur dieser geschichtliche abendländische Mensch von einer Besinnungslosigkeit, einer Verstörung der Besonnenheit überfallen werden, ein Geschick, vor dem ein Negerstamm durchaus bewahrt bleibt. Umgekehrt kann Rettung und Gründung des abendländischen geschichtlichen Menschen nur aus der höchsten Leidenschaft der Besinnung erwachsen. Zu dieser Besinnung gehört vor allem das Erkennen des Erkennens, die Besinnung auf das Wissen und den Wesensgrund, in dem es sich kraft seiner Wesensgeschichte seit zwei Jahrtausenden bewegt.

Die Besinnung auf das Erkennen hat nichts zu tun mit der Aufstellung einer langweiligen und absonderlichen »Erkenntnistheorie«, wobei die Frage nach dem Erkennen nach etwas fragt, was für den Fragenden schon immer so oder so, endgültig oder zeitweise vorentschieden ist.

Das Erkennen besteht – formal gesehen – im Verhältnis eines Erkennenden zum Erkennbaren und Erkannten. Aber dieses Verhältnis liegt nicht irgendwo für sich gleichgültig vor, wie in einem Wald die Beziehung eines gefällten Baumstammes zu einem in der Nähe liegenden Felsblock, auf welche Beziehung wir stoßen können oder auch nicht. Jenes Verhältnis, das das Erkennen auszeichnet, ist jeweils das, in dem wir selbst uns verhalten, welches Verhalten jedoch in unserer

Grundhaltung schwingt. Diese spricht sich darin aus, wie wir das Seiende und die Gegenstände im vorhinein nehmen, wie wir das Maßgebende unseres Bezuges zu ihnen bestimmt haben.

Gehen wir jetzt am Leitfaden einer geeigneten Aufzeichnung Nietzsches der Frage nach, wie er das Erkennen und damit das Für-wahr-halten und damit die Wahrheit begreift, dann werden wir darauf zu achten haben:

1. In welcher Weise er im vorhinein dasjenige, was als das Erkennbare begegnet und den Menschen und sein Leben umgibt, bestimmt.

2. Worin er das Maßgebende des erkennenden Bezuges zum Begegnenden und Umgebenden sieht.

Beides, die Vorbestimmung des Begegnenden und die Festlegung des Bezugscharakters zu diesem, wird in sich zusammenhängen und in einen gemeinsamen Wesensgrund zurückweisen, nämlich in die Art der Grunderfahrung des menschlichen Lebens überhaupt und seiner Zugehörigkeit zum Ganzen der »Welt«. Die Grunderfahrung davon ist somit nicht ein bloßer Hintergrund der Auslegung des Wesens der Erkenntnis, sondern das Erste und das alles Weitere zuvor Entscheidende.

Was heißt für Nietzsche Erkennen? Wie sieht er im voraus das vor-stellende Verhältnis des Menschen zur Welt? Ist das Erkennen ein Vorgang im Lebewesen von der Art des Vernünftigen, welches Lebewesen wir Mensch nennen? Wenn ja – was geht in diesem Vorgang vor sich? Werden in ihm und durch ihn von der umgebenden Welt gleichsam Bilder aufgenommen und dann abgenommen und in die Seele und den Geist herüber- und hineingenommen, so daß das Erkennen eine Art von Abschreiben und Abschildern der Wirklichkeit wäre? Oder ist für Nietzsche das Erkennen *nicht* sol-

ches Erkennen? Seine Antwort auf diese nicht eigens, aber gleichsam stillschweigend vorausgefragte Frage lautet:

> »Nicht ›erkennen‹, sondern schematisieren, – dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genugtut.« (n. 515; März–Juni 1888)

In diesen Worten liegt das Entscheidende über Nietzsches Auffassung der Erkenntnis, gleichwie am Beginn der zuvor besprochenen Aufzeichnung der Spruch: »Die *Wertschätzung* ›ich glaube, daß Das und Das so ist‹ als *Wesen* der *›Wahrheit‹*«, das Entscheidende über die Wahrheit sagt. Es gilt, dieses Wort und das zuletzt Angeführte in ihrer inneren Zusammengehörigkeit und gemeinsamen Verwurzelung zu begreifen. Dabei soll uns keineswegs beschäftigen, woher, historisch gerechnet, Nietzsche in diesen Auslegungen von Wahrheit und Erkenntnis beeinflußt ist, sondern uns geht die Frage an, wohin diese Auffassung von Wahrheit und Erkenntnis innerhalb Nietzsches metaphysischer Grundstellung weist und was dadurch hinsichtlich der Wahrheitsfrage zur verschärften oder überhaupt erst sichtbar gewordenen Entscheidung gestellt ist. Nicht: Woher *hat* er's? sondern: Was *gibt* er damit?

»Nicht ›erkennen‹, sondern schematisieren«. Beachten wir erneut: »erkennen« ist wiederum in Anführungszeichen gesetzt, so wie in der anderen Aufzeichnung der Name »Wahrheit«. Das will sagen: Erkennen ist nicht »erkennen« – nämlich im vermeintlichen Sinne der hinnehmenden, nachschreibenden Abbildung, sondern: »schematisieren«. Wir begegneten bereits dem Begriff des σχῆμα im Zusammenhang einer ersten Klärung des Wesens der Vernunft und des Denkens im Sinne des Vorstellens nach *Kategorien* und ihrer Schemata. Vermutlich wird Nietzsches Auslegung des Erkennens als eines »Schematisierens« mit dem Wesen

der Vernunft und des Kategoriengebrauches geschichtlich zusammenhängen; *geschichtlich* – das will sagen: diese Auffassung der Erkenntnis als »Schematisieren« steht mit dem Platonisch-Aristotelischen Denken in demselben Entscheidungsbereich, auch wenn Nietzsche den Begriff des Schemas nicht *historisch*, durch Nachsehen bei vergangenen Meinungen, von Aristoteles »bezogen« hat.

Was Nietzsche unter »schematisieren« versteht, erläutert er sogleich in den folgenden Worten: »dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserm praktischen Bedürfnis genug tut.« Inwiefern – will sagen: nach welchen Hinsichten ist damit das als »Schematisieren« gefaßte Erkennen wesentlich bestimmt? Schematisieren wird erläutert als Auferlegen eines gewissen Maßes von »Regularität« und »Formen«. Schemata sind hier Prägungen, die als solche zugleich eine Regelhaftigkeit enthalten und eine Regelung bieten. Allein gleichwichtig oder noch wesentlicher ist, was Nietzsche außerdem sagt:

1. Die regelnden Formen werden in gewissem Maße dem auferlegt, was Nietzsche »Chaos« nennt. Was durch die Schematisierung die Auflage regelnder Formen erhält, ist das, worauf das Erkennen zunächst stößt und was ihm fürs erste zustößt, das, worauf das Erkennen auftrifft. Das Begegnende hat den Charakter des »Chaos«. Wir stutzen, gesetzt daß wir bei dieser Erläuterung der Nietzscheschen Worte nicht gedankenlos Sätze anhören, sondern stets aus uns selbst, aus unserer erkennenden Haltung mitdenken und bedenken, *was* uns denn im zu Erkennenden begegnet. Wenn wir uns – erkennend – geradehin umsehen, hier im Hörsaal, auf der Straße, im Wald und sonstwo, treffen wir da erkennend und Kenntnis-nehmend auf »Chaos«? Finden wir nicht vielmehr einen geordneten, gegliederten Bezirk, aus dem uns Gegenstände – die einen zu den anderen gehörig – übersehbar und handlich

und verfügbar und durchmeßbar entgegenstehen? All dies Gegenständliche begegnet um so reicher und geordneter – eingespielt aufeinander und sich zugeneigt –, je mehr wir in einem reinen Verweilen alles vor uns stehen lassen, d. h. die »Welt«, wie wir das nennen, uns vor-stellen, auch wenn es nur eine kleine und enge ist. Aber doch nicht »Chaos«!

2. Nietzsche sagt: Das Maß, nach dem regelnde Formen dem »Chaos« auferlegt werden, bestimmt sich aus unserem *»praktischen Bedürfnis«*. Also das praktische Verhalten – die Praxis des Lebens –, nicht das »theoretische« Vor-stellen ist die Haltung, der das erkennende Verhalten entspringt, wodurch es bestimmt wird.

Das Wesensgerüst des Erkennens hat jetzt seine festen Umrisse: das Erkennen ist Schematisieren, das zu Erkennende und Erkennbare ist Chaos, und das Erkennende ist die Praxis des Lebens. Diese Angaben widerstreiten jedoch dem, was wir soeben im unmittelbaren Blick auf unser gewohntes alltägliches Vorstellen der »Welt« fanden.

Wie kommt Nietzsche zu seiner Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis? Hat er und haben andere Denker vor ihm die sie umittelbar umgebende Welt nicht gesehen, haben sie ihr eigenes alltägliches Erfahren dieser Welt nicht beachtet? Haben sie einer vorgefaßten Meinung über die Erkenntnis zulieb und zu Ehren den Blick vor der Wesensgestalt des Erkennens verschlossen?

Oder läßt sich das Erkennen in der Tat aus einem anderen Blickpunkt sehen, und *muß* es aus einem anderen Blickpunkt her gesehen werden, so daß in seinem Gesichtsfeld dann das Erkennbare als Chaos erscheint und das Erkennen als Auferlegen von Regelmäßigkeiten und Formen?

Welches ist dieser andere Blickpunkt, von dem aus hier das Wesen der Erkenntnis gesichtet wird? Nietzsche scheint selbst den Blickpunkt, von dem her sein Denken bestimmt

wird, anzuzeigen, wenn er sagt, daß unser »praktisches Bedürfnis« für das Erkennen maßgebend sei. Allein gerade wenn wir uns an unser alltägliches Tun und Lassen, Treiben und Meinen, Betreiben und Berechnen, also an die »Praxis« und ihre »Welt« halten, zeigt sich erst recht, daß das, wozu wir uns erkennend verhalten, womit wir umsichtig umgehen, worin mit offenen Sinnen und gesundem Verstand wir uns bewegen, uns vielleicht abhasten und vielleicht ausruhen, jedenfalls kein Chaos ist, sondern eine gefügte Welt, ein Umkreis von einander zugeordneten Gegenständen und sich selbst einander zuweisenden Dingen, von denen eines das andere »gibt«.

Je entschiedener wir uns aller philosophischen Theorien über das Seiende und die Erkenntnis entschlagen, um so eindringlicher zeigt sich uns die Welt in der beschriebenen Gestalt. Auf welchen Standort hat sich das Denken und Nachdenken über das Erkennen verrückt, daß es zu so absonderlichen Aussagen kommt, das Erkennen sei ein nach praktischen Lebensbedürfnissen vollzogenes Schematisieren eines Chaos?

Oder ist diese Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis durchaus nicht so verrückt? Hat sie sogar die Überlieferung des metaphysischen Denkens auf ihrer Seite, so daß in Nietzsches Ansicht über die Erkenntnis alle großen Denker übereinkommen? Wenn diese Auffassung der Erkenntnis mit unserem alltäglichen Verhalten und dem, was dieses von sich weiß, so wenig übereinstimmt, dann kann uns dies nicht mehr befremden, seitdem wir wissen, daß das philosophische Denken nicht mit dem Zollstab des gesunden Menschenverstandes ausgemessen werden darf. Wovon reden wir denn, wenn wir sagen, unser alltägliches Erkennen und Kennenlernen beziehe sich nicht auf ein Chaos, sondern auf einen gefügten, geordneten Bereich von Gegenständen und gegenständlichen Zusammenhängen? Reden wir nicht von der

schon *erkannten* Welt? Ist denn nicht gerade dies die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, wie es zum Vorstellen der uns umgebenden, umsichtig besorgten, mithin doch schon erkannten und bekannten Gegenstände und ihres weiteren Kreises überhaupt erst komme? Wenn wir versichern, vorstellend bezögen wir uns auf eine gefügte und geordnete Welt, verraten wir damit nicht, daß schon Ordnung und Fügung geschehen sei und geschehen sein müsse, also genau das, was offensichtlich aus einem Auferlegen von regelnden Formen, aus einem Schematisieren herkommt? Darin liegt: Erkennen als Vorstellen und als vor-uns-Bringen einer Welt ist – wenn wir nicht an der Oberfläche haften, sondern gründlich nachdenken – im Grunde das »Schematisieren« eines Chaos nach praktischen Bedürfnissen. Dann wäre Nietzsches Auslegung des Wesens der Erkenntnis nichts Befremdliches, allerdings auch nichts Eigenes, so daß wir kein Recht und keine Pflicht hätten, noch von einer besonderen Nietzscheschen Lehre über das Erkennen und die Wahrheit zu handeln.

Es wäre dann lediglich zu fragen: weshalb begegnet zuerst »Chaos«, inwiefern ist für das Erkennen das praktische Bedürfnis maßgebend, und warum ist Erkennen »Schematisieren«? Vermögen wir aber – in solcher Weise fragend – hinter den Zustand des erkennenden Verhaltens zurückzugehen in einen solchen, aus dem erst das Erkennen entspringt, welches Erkennen das kenntnislose und erkenntnislose Verhältnis zum Seienden überwindet, ja überhaupt erst ein Verhältnis zu »etwas«, d. h. zu solchem, was irgendwie »ist«, herstellt und aufnimmt?

Offenbar liegt in Nietzsches Bestimmung des Wesens der Erkenntnis, insgleichen in den Wesensbestimmungen, die andere Denker – erinnern wir an Kant – über das Wesen der Erkenntnis aufstellen, ein Rückgang auf solches, was jenes

uns zunächst und zumeist einzig vertraute Vorstellen einer geordneten und gefügten Welt möglich macht und trägt. So wird der Versuch gewagt, erkennend hinter das Erkennen zu kommen. Das Erkennen, als Schematisieren gefaßt, wird auf das praktische Lebensbedürfnis und auf das Chaos als die Bedingungen seiner Möglichkeit und Notwendigkeit zurückgeführt. Fassen wir Lebenspraxis auf der einen und Chaos auf der anderen Seite als solches, was jedenfalls nicht Nichts ist, mithin ein so und so wesendes Seiendes, dann liegt in solcher Kennzeichnung des Wesens der Erkenntnis ein Zurückführen ihres Wesenbaues auf schon Seiendes, vielleicht gar auf das Seiende im Ganzen.

Dieses Erkennen des Erkennens geht zwar »hinter« das Erkennen zurück. Aber welcher Art ist dieser Rückgang? Das Erkennen wird aus seiner Herkunft und aus »Bedingungen« erklärt, das Erkennen wird zu einem Erklärten und *Erkannten*. Wird es dadurch auch erkennender, fügt es sich der Herrschaft seines eigenen Wesens? Ist dieser Rückgang ein solcher, der das Erkennen in seine eigene Wesenshelle zurückstellt? Oder wird es durch diesen erklärenden Rückgang dunkler? So dunkel, daß jedes *Licht*, jede Spur vom Wesen des Erkennens erlischt? Ist vielleicht das Erkennen des Erkennens jeweils das Wagnis eines folgenreichen Schrittes, den in Jahrtausenden einmal Einer vollzieht, indem er in ein Ungefragtes vorangeht? Wir dürfen dies vermuten, weil es trotz der zahllosen erkenntnistheoretischen Standpunkte, von denen die Historiker zu berichten wissen, bisher doch nur eine *einzige Auslegung* des Wesens der Erkenntnis gibt, diejenige, zu der die ersten griechischen Denker den Grund gelegt haben, indem sie das Sein des Seienden maßgebend bestimmten, des Seienden, inmitten dessen alles Erkennen als ein seiendes Verhalten eines Seienden zu Seiendem spielt.

Dieser erneute und Früheres ergänzende Hinweis auf die Tragweite der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis mag genügen, um deutlich zu machen, daß in dieser Frage große Entscheidungen fallen und im bisherigen abendländischen Denken bereits gefallen sind. Es gilt zu sehen, inwiefern Nietzsche die äußersten Folgen dieser Entscheidungen zum Austrag bringt, ja bringen muß, sofern er im Sinne der denkerischen Überlieferung des Abendlandes und gemäß der Not seines eigenen Zeitalters und des neuzeitlichen Menschentums *metaphysisch* über die Erkenntnis denkt.

Die leitenden Fragen für unsere Erläuterung des Nietzscheschen Erkenntnisbegriffes sind gestellt:

Weshalb spielt im Erkennen und für das Erkennen das Chaos eine wesentliche Rolle? Inwiefern ist das praktische Lebensbedürfnis für das Erkennen leitend? Warum ist Erkennen überhaupt Schematisieren? Die Fragen sind jetzt freilich nur aneinandergereiht. Über ihre Rangfolge ist nicht entschieden, gesetzt daß — was naheliegt — eine solche besteht.

Ist das Erkennen ein Schematisieren, weil zuvor ein Chaos sich breit macht und weil zum anderen eine Ordnung erzielt werden muß? Oder wird das Gegebene überhaupt nur als Chaos aufgefaßt, weil schon zuvor entschieden ist, daß Erkennen ein Schematisieren sein müsse? Wenn es dieses sein muß, *weshalb* muß es so sein? Weil Ordnung erzielt werden soll? Weshalb aber Ordnung und in welchem Sinne? Eine Frage treibt hier die andere hervor, keine dieser Fragen ist durch die Berufung auf vorhandene und einstimmig zugestandene Tatsachen zu beantworten. Alle diese Fragen stellen vor Entscheidungen.

Die *Frage* nach dem Wesen der Erkenntnis *ist* überall und stets schon ein denkerischer *Entwurf* des Wesens des Menschen und seines Standortes inmitten des Seienden und ein

Entwurf des Wesens dieses Seienden selbst. Bedenken wir dies nicht zum voraus und bedenken wir es nicht immer eindringlicher, dann gleichen Nietzsches Darlegungen über die Erkenntnis in der Tat den Untersuchungen, die irgendwo in einem psychologischen oder zoologischen Institut über Lebens- und Erkenntnisvorgänge angestellt werden, nur daß diese institutsmäßigen Untersuchungen über die Erkenntnisvorgänge – sei es bei Menschen oder Tieren – sich darauf berufen können, exakt zu sein, während Nietzsche mit einigen allgemeinen biologischen Redensarten sich durchhelfe. Bewegen wir uns im Rahmen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Ansprüche auf das Erklären des Erkennens, dann lesen wir auch Nietzsches Sätze so, als sollten sie uns etwas über die Erkenntnis erklären. Wir sehen nicht, daß sich in ihnen etwas über den heutigen Menschen und seine Erkenntnishaltung entscheidet und entschieden hat.

Der Begriff des »Chaos«

Erkennen heißt: dem Chaos regelnde Formen aufprägen. Was meint Nietzsche mit der Benennung »Chaos«? Nietzsche versteht dieses Wort nicht im ursprünglich griechischen, sondern im späteren und vor allem neuzeitlichen Sinne. Aber zugleich hat das Wort Chaos noch eine eigene, aus der Grundstellung des Nietzscheschen Denkens entspringende Bedeutung.

χάος meint anfänglich das Aufgähnende und weist in die Richtung des unabmeßbaren, stütze- und grundlosen, aufklaffenden Offenen (vgl. Hesiod, »Theogonie«, 116). Warum die Grunderfahrung, die das Wort nennt, nicht zur Herrschaft kam und nicht kommen konnte – das zu erörtern, liegt außerhalb der jetzigen Aufgabe. Genug, wenn wir be-

achten, daß die seit langem geläufige Bedeutung des Wortes »Chaos« — und d. h. immer die durch dieses Wort geleitete Sichtweise — keine ursprüngliche ist. Das Chaotische heißt uns das Durcheinander, das Wirre, das Sichübereinanderstürzende. Chaos meint nicht nur das Ungeordnete, sondern dieses: das Wirre in der Verwirrung, das Durcheinander in der Überstürzung. Chaos in der späteren Bedeutung meint immer *mit* eine Art von »Bewegung«.

Wie kommt nun das Chaos gerade zu der angeführten Rolle des Erkennbaren bei der Wesensbestimmung der Erkenntnis? Wo liegt für die Besinnung auf das Erkennen ein Anlaß und Anstoß, das dem Erkennen Begegnende als Chaos zu kennzeichnen, und zwar als »das Chaos« schlechthin, nicht als irgendein »Chaos« in irgendeiner Hinsicht? Ist es der Gegenbegriff zu »Ordnung«?

Halten wir uns wiederum an ein geläufiges Beispiel: wir betreten — angenommen zum erstenmal — diesen Saal und stellen fest: diese Tafel ist mit griechischen Buchstaben beschrieben. Bei dieser Erkenntnis begegnen wir nicht zuerst einem Chaos, wir sehen die Tafel und die Schriftzeichen; vielleicht sind nicht alle mehr imstande festzustellen, daß dies griechische Schriftzeichen sind; aber auch dann stehen wir nicht vor einem Chaos, sondern vor einem sichtbaren Geschriebenen, das wir nicht lesen können. Gewiß — wird man zugeben — das unmittelbare Wahrnehmen und Aussagen bezieht sich auf die hier vorhandene, so und so beschaffene Tafel, nicht auf ein Chaos. Dieses Zugeständnis entspricht zwar dem Sachverhalt, nimmt jedoch die eigentliche Frage schon als entschieden vorweg. »*Diese Tafel*« — was sagt dies? Sagt es nicht schon die vollzogene Erkenntnis: das Ding *als* Tafel? Dieses Ding müssen wir schon als Tafel erkannt haben. Wie steht es mit *dieser* Erkenntnis? Die Aussagen über die Tafel gründen alle bereits in der Erkanntheit dieses Dinges als Tafel.

Um dieses Ding als Tafel zu erkennen, müssen wir das Begegnende zuvor überhaupt als »Ding« und nicht etwa als einen vorbeihuschenden Vorgang festgestellt haben. Was zuvor und überhaupt als Ding genommen ist, dieses Begegnende, was wir antreffen und was uns in dem, *was und wie es ist*, trifft und angeht, müssen wir bei diesem ersten Zusammentreffen vernommen haben. Da begegnet Schwarzes, Graues, Weißes, Braunes, Hartes, Rauhes, Tönendes (wenn beklopft), Ausgedehntes, Flächiges, Bewegliches – also eine Mannigfaltigkeit von Gegebenem. Doch ist dies nun das Gegebene – das Sichgebende? Ist das nicht *auch* schon ein *Genommenes*, aufgenommen bereits durch die Worte schwarz, grau, hart, rauh, gedehnt, flächig? Müssen wir nicht auch noch dieses unser Überfallen des Begegnenden durch das Wort, in dem wir das Begegnende festgenommen haben, *zurücknehmen*, um das *rein* Begegnende zu haben – begegnen zu lassen? Das Begegnende – ist von ihm überhaupt noch etwas zu sagen? Oder beginnt hier der Bezirk des Nichtmehrzusagenden und jenes Verzichtes, wo über seiend, unseiend und nichtseiend nicht mehr oder noch nicht entschieden werden kann? Oder hat man auch gegenüber diesem Begegnenden noch nicht auf das nennende Wort verzichtet, sondern das Begegnende zwar nicht *selbst* benannt, aber nach dem bezeichnet, wodurch es uns *zugebracht* wird, durch Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast und jede Art von Gespür? Man nennt das Gegebene die Mannigfaltigkeit von »Empfindungen«. Kant spricht sogar vom »*Gewühle* der Empfindungen«, meint also genau das Chaos, das Durcheinander, was nicht nur im Augenblick der Wahrnehmung dieser Tafel, sondern ständig und überall uns – scheinbar exakter sagt man: »unseren Leib« – bedrängt, besetzt hält, angeht, überspült und durchwühlt. Denn zugleich und zusammen mit dem Gegebenen der genannten und sogenannten äußeren Sinne drängen und wühlen, trei-

ben und ziehen, bannen und stoßen, reißen und tragen »Empfindungen« des »inneren« Sinnes, die man – wieder scheinbar exakt und richtig – als Leibzustände feststellt.

Wagen wir also in der gewiesenen Richtung nur wenige Schritte gleichsam hinter das, was uns so harmlos und ruhig und endgültig als Gegenstand erscheint wie diese Tafel und zugleich andere bekannte Dinge, dann treffen wir schon auf das Gewühl der Empfindungen: das Chaos. Es ist das Nächste, ist so nahe, daß es nicht einmal nur »neben« uns im Gegenüber steht, sondern daß wir selbst es sind – als leibliche Wesen. Vielleicht ist dieser Leib, wie er leibt und lebt, das »Gewisseste« (n. 659) an uns, gewisser als »Seele« und »Geist«; und vielleicht ist es dieser Leib und nicht die Seele, wovon wir sagen, daß es »begeistert« sei.

Das Leben lebt, indem es leibt. Wir kennen bisher vielleicht sehr Vieles und fast schon Unübersehbares von dem, was wir den Leibkörper nennen, ohne uns ernstlich darauf besonnen zu haben, was das ist, das *Leiben*. Es ist mehr und anderes als nur »einen Leib mit sich herumtragen«, es ist jenes, in dem all das erst seinen eigenen Vorgangscharakter bekommt, was wir an Abläufen und Erscheinungen am Leib eines Lebendigen feststellen. Vielleicht ist das Leiben zunächst noch ein dunkles Wort, aber es nennt etwas, was bei der Erkenntnis des Lebendigen *zuerst* und *ständig* erfahren und in der Besinnung gehalten werden muß.

So einfach und so dunkel jenes ist, was wir als Gravitation, Schwerkraft und Fallen der Körper kennen, so einfach und so dunkel, aber ganz anders und entsprechend wesentlicher ist das Leiben eines Lebewesens. Das Leiben des Lebens ist nichts Abgesondertes für sich, verkapselt in den »Körper«, als welcher uns der Leib erscheinen kann, sondern der Leib ist Durchlaß und Durchgang zugleich. Durch diesen Leib strömt ein Strom von Leben, davon wir je nur ein Geringes und

Flüchtiges und dieses wieder je nur gemäß der Empfängnisart des jeweiligen Leibzustandes spüren. Unser Leib selbst ist in diesen Strom des Lebens zu einer Schwebe in ihm eingelassen und durch diesen Strom fortgetragen und hingerissen oder auch an den Rand gedrängt. Jenes Chaos unseres Empfindungsbezirkes, den wir als Leibbezirk kennen, ist nur *ein Ausschnitt* aus dem großen Chaos, das die »Welt« selbst ist.

Wir dürfen daher schon vermuten, daß »Chaos« für Nietzsche als ein Name spricht, der nicht irgendein beliebiges Durcheinander im Feld der Sinnesempfindungen meint, vielleicht überhaupt kein Durcheinander. Chaos ist der Name für das leibende Leben, das Leben als leibendes im Großen. Nietzsche meint mit Chaos auch nicht das schlechthin Wirre in seiner Verwirrung, nicht das Ungeordnete aus der Hintansetzung jeder Ordnung, sondern jenes Drängende, Strömende, Bewegte, dessen Ordnung *verborgen* ist, dessen Gesetz wir nicht unmittelbar kennen.
Chaos ist der Name für einen eigentümlichen Vorentwurf der Welt im Ganzen und ihres Waltens. Wieder scheint es, und hier am stärksten, daß ein schrankenloses »biologisches« Denken am Werk sei, das die Welt gleichsam einen ins Riesenhafte hinaufgesteigerten »Leib« vorstellt, dessen Leiben und Leben das Seiende im Ganzen ausmacht und somit das Sein als ein »Werden« erscheinen läßt. Nietzsche spricht es in seiner späteren Zeit oft genug aus, daß der Leib *zum Leitfaden* nicht nur der Menschen-, sondern der *Welt*betrachtung gemacht werden müsse: der Weltentwurf aus dem Standort des Tieres und der Tierheit. Hier ist die Grunderfahrung der Welt als »Chaos« verwurzelt. Sofern aber der Leib für Nietzsche ein Herrschaftsgebilde ist, kann »Chaos« nicht das wüste Durcheinander meinen, sondern die Verborgenheit des unbewältigten Reichtums des Werdens und Strömens der Welt

im Ganzen. Der überall naheliegende Verdacht auf einen Biologismus scheint dadurch seine eindeutige und volle Bestätigung zu finden.

Aber wiederum ist einzuschärfen, daß mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Kennzeichnung dieser Metaphysik als Biologismus nichts gedacht wird und alle darwinistischen Gedankengänge aus dem Spiel bleiben müssen. Vor allem meint Nietzsches Gedanke, Mensch und Welt überhaupt zuerst vom Leib und von der Tierheit aus zu sehen, keineswegs, der Mensch stamme vom Tier und genauer vom »Affen« ab –, als vermöchte überhaupt eine solche »Abstammungslehre« etwas über den Menschen zu sagen!

Wie abgründig verschieden hiervon Nietzsches Denkweise ist, zeigt eine Notiz aus der Zarathustrazeit (XIII, 276; 1884): »Die Affen sind zu gutmütig, als daß der Mensch von ihnen abstammen könnte.« Die Tierheit des Menschen hat einen tieferen metaphysischen Grund, als er jemals durch den Hinweis auf eine vorhandene, in gewissen Hinsichten äußerlich scheinbar ähnliche Tierspezies biologisch-wissenschaftlich beigebracht werden könnte.

»Chaos«, die Welt als Chaos, besagt: das Seiende im Ganzen relativ auf den Leib und sein Leiben entworfen. In dieser Grundlegung des Weltentwurfes ist alles Entscheidende eingeschlossen, also für das Denken, das als Umwertung aller Werte eine neue Wertsetzung anstrebt, auch die Ansetzung des höchsten Wertes. Dieser ist, wenn die Wahrheit nicht der höchste Wert sein kann, noch über der Wahrheit, d. h. im Sinne des überlieferten Wahrheitsbegriffes: näher und gemäßer dem eigentlich Seienden, d. h. dem Werdenden. Der höchste Wert ist im Unterschied zur Erkenntnis und Wahrheit – *die Kunst*. Sie schreibt nicht das Vorhandene ab und erklärt es nicht aus Vorhandenem, sondern die Kunst verklärt das Leben, rückt es in höhere, noch ungelebte Möglichkeiten,

die nicht »über« dem Leben schweben, die es vielmehr aus ihm selbst neu erwecken in sein Waches, denn »Nur durch den zauber bleibt das leben wach.« (Stefan George, »Das Neue Reich«, S. 75)

Aber was ist die Kunst? Nietzsche sagt, sie sei »ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche« (»Der Wille zur Macht«, n. 802; Frühjahr–Herbst 1887). Nun dürfen wir diese »Welt« nicht gegenständlich und nicht psychologisch nehmen, sondern müssen sie metaphysisch denken. Die Welt der Kunst, die Welt, wie sie die Kunst errichtend erschließt und öffnend erstellt, ist der Bereich des Verklärenden. Das Verklärende und die Verklärung aber ist jenes Werdende und jenes Werden, das je ein Seiendes, d. h. Festgemachtes und Festgewordenes, Er-starrtes, hinüber- und hinaushebt in neue Möglichkeiten; diese sind kein nur erstrebbares, abliegendes und nachheriges Ziel für den Lebensgenuß und das »Erleben«, sondern stimmender, vormaliger und erstmaliger Grund des Lebens.

Die Kunst ist so das erschaffende Erfahren des Werdenden, des Lebens selbst, und auch die Philosophie ist – metaphysisch, nicht ästhetisch gedacht – als denkerisches Denken nichts anderes als »Kunst«. Die Kunst, sagt Nietzsche, ist mehr wert als die Wahrheit; das will heißen: sie kommt dem Wirklichen, dem Werdenden, dem »Leben« näher als das Wahre, das Festgemachte und Stillgestellte. Die Kunst wagt und gewinnt das Chaos, die verborgene, sich überströmende, unbewältigte Überfülle des Lebens, das Chaos, das zunächst wie bloßes wirres Gewühl erscheint und aus bestimmten Gründen auch so erscheinen muß.

Wir sind davon ausgegangen, daß in den unmittelbaren Aussagen über einen alltäglichen Gegenstand von der Art der Tafel schon *die Tafel* als Erkenntnis zugrunge liegt. Die Kenn-

zeichnung des Erkennens mußte erst fragen, was in der Erkenntnis des so Vorgegebenen und Begegnenden liegt. Dabei wurde deutlich, inwiefern das Begegnende – die Mannigfaltigkeit von Empfindungen – als Chaos gefaßt werden kann. Zugleich mußte angezeigt werden, wie weit und wie wesentlich Nietzsche den Begriff Chaos nimmt. Das zu Erkennende und Erkennbare ist Chaos, dieses aber begegnet uns leiblich, d. h. in den Leibzuständen und einbezogen in diese und rückbezogen auf sie; das Chaos begegnet nicht erst in den Leibzuständen, sondern lebend leibt unser Leib als Welle im Strom des Chaos.

»Chaos« hat innerhalb seines neuzeitlichen Bedeutungskreises eine Doppelbedeutung: eigentlich und schlechthin verstanden, meint das Wort für Nietzsche »die Welt« im Ganzen, die unerschöpflich sich überdrängende und ungemeisterte Fülle des sich-selbst-Schaffenden und sich-selbst-Zerstörenden (n. 1067), worin erst Gesetz und Ungesetz sich bilden und zerfallen. Vordergründig meint »Chaos« dieses Selbe, aber im nächsten Anschein des Wirren und des Gewühls, wie es vereinzelten Lebewesen begegnet; diese Lebewesen sind, Leibnizisch gedacht, »lebendige Spiegel«, »metaphysische Punkte«, in denen sich das Ganze der Welt in der umgrenzten Helle einer jeweiligen Perspektive sammelt und zeigt. Indem wir zu klären versuchten, wie es zur Ansetzung des Chaos als des Erkennbaren und zu Erkennenden kommt, sind wir unversehens auf das Erkennende gestoßen – das Lebendige, das die Welt erfaßt und ihrer sich bemächtigt. Das ist kein Zufall; denn das Erkennbare und das Erkennende bestimmen sich je einig in ihrem Wesen aus demselben Wesensgrund. Wir dürfen beides nicht trennen und getrennt antreffen wollen. Das Erkennen ist nicht wie eine Brücke, die irgendwann und nachher zwei an sich vorhandene Ufer

eines Stromes verbindet, sondern ist selbst ein Strom, der strömend erst die Ufer schafft und sie ursprünglicher einander*zu*kehrt, als dies je eine Brücke vermag.

Das praktische Bedürfnis als Schemabedürfnis
Horizontbildung und Perspektive

In dem einleitenden Leitspruch von n. 515 nennt Nietzsche zwar das Chaos als jenes, dem das Erkennen als Schematisieren entgegnet, er nennt dabei aber nicht den Leib und die Leibzustände als das, was den Erkennenden und seine Haltung auszeichnet; vielmehr ist die Rede von »unserm praktischen Bedürfnis«, dem die regelnde Prägung genugtun soll. Einander gegenüber liegen »Chaos« auf der einen und »praktisches Bedürfnis« auf der anderen Seite. Was meint »praktisches Bedürfnis«?

Auch hier müssen wir uns deutlicher besinnen, weil, was »praktisches Bedürfnis« sei, jedermann zu wissen scheint. Wir können für diese Besinnung aus dem Bisherigen auch bereits den Richtpunkt festmachen: Wenn das dem Erkennen Begegnende den Wesenscharakter des Chaos hat und zwar in der besagten Doppelbedeutung, und wenn das Chaos begegnet rückbezüglich auf ein Lebendiges, auf dessen Leiben und Leben, und wenn andererseits das »praktische Bedürfnis« es ist, was schematisierend dem begegnenden Chaos entgegnet, dann muß das Wesen dessen, was Nietzsche hier »unser praktisches Bedürfnis« nennt, im Wesenszusammenhang, ja sogar in der Wesenseinheit stehen mit der Lebendigkeit des leibenden Lebens.

Jedes Lebewesen und zumal den Menschen umdrängt und bedrängt und durchdrängt das Chaos, das unbewältigte Überwältigende, und reißt es in seinem Strom fort. So möchte es

scheinen, daß gerade die Lebendigkeit des Lebens als diese reine Strömung der Triebe und Regungen, der Hänge und Neigungen, der Bedürfnisse und Ansprüche, der Eindrücke und Anblicke, der Wünsche und Befehle das Lebendige selbst in ihren eigenen Strom hineinreißt und -treibt und so darin verströmen und zerfließen läßt. Leben wäre dann nur Auflösung und Zernichtung.

»Leben« ist jedoch der Name für das *Sein*, und Sein will heißen: anwesen, dem Verschwinden und Schwund standhalten, bestehen, Beständigkeit. *Ist* also das Leben dieses chaotische Leiben und umdrängte Sichüberdrängen, soll es das eigentlich Seiende *sein*, dann muß dem Lebendigen zugleich und gleichursprünglich daran liegen, den Drang und Überdrang je noch zu überstehen, gesetzt nämlich, daß dieser Drang nicht in die bloße Vernichtung drängt. Dies kann nicht geschehen, weil sonst der Drang sich selbst verdrängte und so auch nie ein Drang *sein* könnte. Mithin liegt im Wesen des sich überdrängenden Dranges ein ihm gemäßes, d. h. Dranghaftes, das dahin drängt, dem Andrang *nicht* zu erliegen, sondern in ihm zu *stehen*, und wenn auch nur, um überhaupt bedrängbar und *sich* überdrängend *sein* zu können. Nur was steht, kann fallen. Ein Überstehen des Andranges aber dringt auf Beständigkeit und Bestandhaftes. Das Beständige und der Drang dazu sind daher nicht ein dem Lebensdrang Fremdes, *Widersprechendes*, sondern sie *entsprechen* dem Wesen des leibenden Lebens: Lebendiges muß, um zu leben, um seiner selbst willen *auf Beständiges drängen*.

Nietzsche sagt, »unser praktisches Bedürfnis« verlange die Schematisierung des Chaos. Wie ist, wenn wir uns in der gewiesenen Ebene des metaphysischen Denkens halten sollen, dieser Ausdruck zu verstehen?

»Praktisches Bedürfnis« kann zunächst heißen: Bedürfnis nach praktischer Betätigung; aber solche Betätigung ist nur

dann ein Bedürfnis des Lebens, wenn überhaupt die »Praxis« zum Wesen des Lebens gehört, so daß ihre Ausführung der Lebendigkeit des Lebens ein ihr entsprechendes Genüge tut. Was heißt dann Praxis? Wir übersetzen das griechische Wort gewöhnlich mit Tun und Betätigung und verstehen darunter die Verwirklichung von Zielen, das Ausführen von Vorhaben, das Erzielen von Erfolgen und Ergebnissen. All dieses bemessen wir darnach, wie durch solche »Praxis« das vorhandene Wirkliche unmittelbar und handgreiflich und sichtbar verändert und »hingestellt« wird. Allein auch so ist die »Praxis« und das Praktische immer nur als Folgeerscheinung der Praxis im wesentlichen Sinne genommen.

Ursprünglich gedacht meint Praxis nicht erst Betätigung als Verwirklichung; vielmehr ist solche Betätigung gegründet im Vollzug des Lebens selbst: Vollzug im Sinne von Lebendigkeit des Lebens. »Praktisches Bedürfnis« besagt jetzt: dasjenige Bedürfen und Nötighaben, was im Wesen der Praxis als Lebensvollzug liegt. Nötig hat das Lebendige aus seiner und für seine Lebendigkeit zuvor jenes, worauf es ihm als Lebendigem ankommt, nämlich daß es »lebe«, daß es »sei«, daß es – nach dem Vorigen – dem Fortriß des eigenen Chaoscharakters nicht erliege, sondern in ihm sich aufrichte und stehe. Solches Stehen im Fortriß bedeutet: dem Andrang entgegenstehen, ihn irgendwie zum Stehen bringen – jedoch nicht so, daß das Leben dadurch stillstehe und aufhöre, sondern daß es gerade als Lebendiges in seinem Bestand gesichert sei. *Praxis als Lebensvollzug ist in sich Bestandsicherung.*

Weil diese Sicherung nur durch ein Beständig- und Festmachen des Chaos möglich ist, verlangt die Praxis als Bestandsicherung die Versetzung des Andrängenden in ein Stehendes, in die Gestalten, die Schemata. *Praxis ist in sich – als Bestandsicherung – ein Bedürfnis nach Schemata;* »praktisches Bedürfnis« meint, metaphysisch gedacht, dasselbe

wie: das die Bestandsicherung ermöglichende Daraufausgehen, Schemata zu bilden, kurz: Schemabedürfnis. Das Schemabedürfnis ist bereits Ausblick auf Festmachendes und damit Eingrenzendes. Das Eingrenzende heißt griechisch τὸ ὁρίζον. Zum Wesen des Lebendigen in seiner Lebendigkeit, zur Bestandsicherung in der Weise des Schemabedürfnisses gehört ein *Horizont.* Dieser ist demnach keine dem Lebendigen von außen her zufallende Grenze, an der die Lebensbetätigung sich stößt und verkümmert.

Horizontbildung gehört zum inneren Wesen des Lebendigen selbst. Dabei meint Horizont zunächst nur dieses: Eingrenzung des sich ausfaltenden Lebensvollzuges im Umkreis einer Beständigung des Andrängenden und Bedrängenden. An diesem *eingrenzenden* Umkreis hört die Lebendigkeit eines Lebenden nicht auf, sondern aus ihm beginnt sie ständig. Die Schemata übernehmen die Ausbildung des Horizontes.

Nun wird freilich die hinreichend deutliche Klärung dieser Wesensverfassung des Lebens bei Nietzsche dadurch besonders erschwert, daß er oft nur im allgemeinen vom Lebendigen spricht und dabei die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht eigens beachtet. Nietzsche kann um so bedenkenloser in dieser Weise vorgehen, als auch der Mensch – der metaphysischen Denkart gemäß – in seinem Wesen als Tier angesetzt ist. Für Nietzsche ist der Mensch das noch nicht festgestellte Tier. Es gilt erst zu entscheiden, worin die Tierheit besteht und in welchem Sinne die bisherige Wesensfeststellung des Tieres »Mensch«, die Auszeichnung durch die Vernünftigkeit, zu verstehen ist.

Die Bedeutung des Wortes und Begriffes »Leben« schwankt bei Nietzsche. Bald meint er damit das Seiende im Ganzen, bald meint er nur das Lebendige (Pflanze, Tier, Mensch), bald meint er nur das menschliche Leben. Diese Vieldeutig-

keit hat wesentliche Gründe; darum verwirrt sie, solange wir nicht Nietzsches Gedanken-*Gang* folgen. Gemäß der leitenden Frage nach Nietzsches Bestimmung von Wahrheit und Erkenntnis beschränken wir die Erörterungen über das Leben und das Lebendige zunächst immer auf den Menschen.

Zum Hinweis auf das Schemabedürfnis und die Horizontbildung läßt sich ergänzend noch ein Anderes sagen, was schon in spätere Betrachtungen vorausweist. Der Horizont, der Umkreis des Beständigen, das den Menschen umsteht, ist keine Wand, die den Menschen abriegelt, sondern der Horizont ist *durchscheinend*, er weist als solcher hinaus auf das Nicht-Festgemachte, Werdende und Werdenkönnende, auf das Mögliche. Der zum Wesen des Lebendigen gehörige Horizont ist nicht nur durchlässig, er wird auch stets irgendwie durchmessen und in einem weiteren Sinne des »Sehens und Blickens« »durchblickt«. Die Praxis als Lebensvollzug hält sich in solchen Durchblicken: »Perspektiven«. Der Horizont steht immer innerhalb einer Perspektive, eines Durchblicks in Mögliches, was aus dem Werdenden und nur aus ihm, also aus dem Chaos sich erheben kann. Die Perspektive ist eine vorausgebahnte Durchblicksbahn, auf der jeweils ein Horizont sich bildet. *Durch- und Vorblickscharakter gehören in eins mit der Horizontbildung zum Wesen des Lebens.*

Oft setzt Nietzsche Horizont und Perspektive einander gleich und gelangt deshalb nie zu einer klaren Darstellung ihres Unterschiedes und ihres Zusammenhanges. Diese Unklarheit ist nicht nur in Nietzsches Denkart begründet, sondern auch in der Sache. Denn Horizont und Perspektive sind notwendig einander zugeordnet und in sich verschränkt, so daß oft das eine für das andere stehen kann. Vor allem aber gründen beide in einer *ursprünglicheren Wesensgestalt* des menschlichen Seins (im Da-sein), die Nietzsche so wenig wie alle Metaphysik vor ihm sieht und sehen kann.

Zugespitzt, in der Beschränkung auf Nietzsche, können wir sagen: Die Perspektive, der Durchblick in Mögliches, geht auf das Chaos im Sinne der drängenden und werdenden Welt, dies aber jeweils innerhalb eines Horizontes. Der Horizont wiederum — waltend in der Schematisierung — ist stets nur Horizont einer Perspektive. Der Horizont, das Eingrenzende, Beständigende, stellt nicht nur das Chaos in gewissen Hinsichten fest und sichert so das Mögliche. Der Horizont läßt auch erst durch sein durchsichtiges Beständiges hindurch das Chaos *als* Chaos erscheinen. Beständiges wird *als* ein solches nur in der Perspektive auf ein Werdendes vernehmbar und Werdendes enthüllt sich nur *als* ein solches auf dem durchsichtigen Grunde eines Beständigen.

Beide — Werdendes und Beständiges — weisen, gesetzt, daß sie gleichwesentlich in ihrer Zusammengehörigkeit gedacht sein müssen, auf einen ursprünglicheren Anfang ihrer Wesenseinheit zurück. Weil die Horizontbildung und die Schemaaufprägung im Wesen des Lebensvollzuges, in der Praxis als Bestandsicherung, ihren Wesensgrund haben, deshalb gehören Praxis und Chaos wesensmäßig zusammen.

Der Zusammenhang beider ist nun keineswegs so vorzustellen: hier ein vorhandenes Lebewesen, in dessen Innerem, wie in einem Verschlag, »praktische Bedürfnisse« aufsteigen, und dort, »außerhalb« dieses Lebewesens, das Chaos. Vielmehr ist das Lebendige als Praxis, d. h. als die perspektivisch-horizontale Bestandsicherung, allererst in ein Chaos *als* Chaos versetzt. Das Chaos wiederum macht als fortreißender Überdrang des Lebendigen *für* den Bestand des Lebewesens die perspektivische Bestandsicherung notwendig. Das Bedürfnis zu schematisieren *ist in sich:* Ausblick auf Beständiges und seine Feststellbarkeit, d. h. Vernehmbarkeit. Dieses »praktische Bedürfnis« ist die Vernunft.

Vernunft ist sonach, was Kant auf dem Gang seines Denkens

immer deutlicher sah, in ihrem Wesen »praktische Vernunft« – will heißen: entwerfendes Vernehmen von solchem, was in sich auf die Ermöglichung des Lebens aus ist. Das Sittengesetz entwerfen in der praktischen Vernunft, besagt: die Ermöglichung des Menschseins als Person, die durch die Achtung vor dem Gesetz bestimmt ist. Die Vernunft entfaltet ihre Begriffe und Kategorien gemäß der jeweiligen Richtung der Bestandsicherung. Also: nicht die Vernunft selbst, nicht ihr Wesen, entwickelt sich erst aus dem Bedürfnis der Chaosbewältigung, sondern sie ist in sich schon Chaos-Vernehmung, sofern das als Wirres Andrängende nur im Gesichtsfeld von Ordnung und Beständigkeit überhaupt vernehmlich wird und demzufolge als je so und so Bedrängendes je diese oder jene Festmachung, diese oder jene Schemabildung nahelegt und fordert.

Gilt von altersher das Erkennen als *Vor*-stellen, dann wird auch in Nietzsches Begriff der Erkenntnis dieses Wesen des Erkennens beibehalten, aber das Gewicht des *Vor*-stellens verlegt sich in das Vor-*stellen*, in das Vor-sich-bringen als ein *Stellen* im Sinne des *Fest*-stellens, d. h. des Festmachens, des Dar-stellens im Gestell einer Gestalt. Deshalb ist Erkennen nicht »Erkennen«, d. h. nicht Abbilden. Erkennen ist, was es ist, als Zustellen im Beständigen, als Subsumieren und Schematisieren. Die Grenze der eingrenzenden Horizontbildung wird in der Praxis selbst durch die Bestandsicherung gezogen, die als Vollzug des Lebens die Richtung und Weite der Schemabildung nach Wesensstand und Wesenshöhe des Lebendigen vorzeichnet.

Der »Wesensstand« ist die Weise, wie das Lebendige im vorhinein seine Perspektive vorausgeworfen hat. Ihr gemäß öffnet sich der Umkreis der maßgebenden Möglichkeiten und mit diesen der Bezirk von Entscheidungen, durch die der Bescheid entspringt für das, worauf es ankommt. Der Wesens-

bescheid ist daher nicht ein über dem Leben schwebendes Ziel, zu dem man gelegentlich hinschielt oder nicht, dieser Bescheid trägt bereits das Leben in der dem Leben allein gemäßen Weise, er trägt und hält es über sich hinaus in eine ergriffene Möglichkeit, aus der her sich erst die jeweilige Horizontbildung regelt und selbst zu Regel und Schema wird.

Verständigung und Berechnung

In welcher Richtung geht nun aber die Bestandsicherung des Lebewesens »Mensch«? In einer zweifachen Richtung, die in das Wesen des Menschen schon eingezeichnet ist, sofern er als Mensch zum Mitmenschen und zu den Dingen sich verhält. Auch der einzelne Mensch ist als Einzelner immer schon und immer nur dieser: der zum Mitmenschen sich Verhaltende, von den Dingen Umwaltete.

Gleichwohl gelingt es selten, dieses volle Wesen des Menschen *allem zuvor* in den Ansatz zu bringen. Immer besteht die Neigung, vom »einzelnen« Menschen auszugehen und diesem dann erst die Bezüge zum Anderen und zum Ding zufallen zu lassen. Es ist auch nichts erreicht, wenn man versichert, der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen und Herdentier, denn auch so kann die Gemeinschaft immer noch als ein bloßes Zusammensein von Einzelnen gefaßt werden. Wie denn überhaupt zu sagen ist: Auch jener vollere Ansatz »des« Menschen als des zum Anderen und zum Ding und so zu sich selbst sich Verhaltenden, bleibt stets noch ein vordergründiger, wenn nicht all diesem zuvor auf Jenes gewiesen ist, was in den Grund weist, worauf das einfach-mehrfältige Verhältnis zum Anderen, zum Ding und zu sich selbst überhaupt beruht. (Dieser Grund ist nach »Sein und Zeit« das

Seinsverständnis. Er ist nicht das Letzte, sondern nur das Erste, von dem die Ergründung des Grundes ihren Ausgang nimmt für das Denken des Seins als des Ab-Grundes.)

Nietzsche sieht wie jeder Denker vor ihm die Beziehung des Menschen zum Mitmenschen und zum Ding; gleichwohl nimmt er wie jeder Denker vor ihm den Ansatz beim geeinzelten Menschen und vollzieht von diesem aus den Übergang in die genannten Verhältnisse. Der Mensch steht im Verhältnis zum Menschen, und der Mensch steht im Verhältnis zum Ding. Das erste Verhältnis ist das der wechselweisen Verständigung. Das gegenseitige Einverständnis bezieht sich jedoch nicht nur auf die Menschen unter sich, sondern zugleich und stets auch auf die Dinge, zu denen sie sich verhalten.

Sichverständigen über etwas, heißt: darüber dasselbe meinen, bei einem Auseinandergehen der Meinungen die Hinsichten festlegen, nach denen Übereinkunft sowohl wie Zwiespalt bestehen. Jedesmal ist Verständigung das Übereinkommen über eines als *dasselbe*. Verständigung in diesem wesentlichen Sinne ist sogar die Vorbedingung für das Auseinandergehen der Meinungen, die Zwietracht; denn nur wenn die Streitenden überhaupt dasselbe meinen, können sie sich im Hinblick auf *dieses Eine* entzweien. Eintracht und Zwietracht der Menschen gründen demnach auf der Festmachung von Selbigem und Beständigem. Wären wir nur einem Vorbeifluten wechselnder Vorstellungen und Empfindungen preisgegeben und darin fortgerissen, so wären wir selbst niemals wir selbst, so wenig wie die anderen Menschen als sie selbst und als dieselben sich und uns je entgegenkommen könnten. In derselben Weise wäre auch das, *worüber* die selben Menschen sich unter sich selbst *als dasselbe* verständigen sollen, ein Bestandloses. Sofern Mißverständnis und Unverständnis nur Abarten der Verständigung sind, muß durch

Verständigung – wesensmäßig gedacht – überall erst das Aufeinanderzukommen derselben Menschen in ihrer Selbigkeit und Selbstheit gegründet werden.

Verständigung im wesentlichen Sinne und Verständigung als bloße Verabredung sind grundverschieden. Jene ist der Grund eines geschichtlichen Menschseins, diese stets nur Folge und Mittel; jene ist höchste Notwendigkeit und Entscheidung, diese nur Behelf und Gelegenheit. Die landläufige Meinung meint allerdings, Verständigung sei bereits Nachgeben, Schwäche, Verzicht auf Auseinandersetzung. Sie weiß nichts davon, daß Verständigung im wesentlichen Sinne der höchste und schwerste Kampf ist, schwerer als der Krieg und unendlich fern allem Pazifismus. Verständigung ist der höchste Kampf um die wesentlichen Ziele, die ein geschichtliches Menschentum über sich errichtet. Deshalb kann in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage Verständigung nur heißen: der Mut zu der einzigen Frage: ob das Abendland sich noch zutraut, ein Ziel über sich und seiner Geschichte zu schaffen, oder ob es vorzieht, in die Wahrung und Steigerung von Handels- und Lebensinteressen abzusinken und sich mit der Berufung auf das Bisherige, als sei dies das Absolute, zu begnügen.

So wie die Verständigung überhaupt die Menschen als dieselben in ihrem Selbst festmacht und zunächst das Bestehen der Sippen, Gruppen, Bünde, Genossenschaften trägt und damit den Bestand der Menschen unter Menschen im vordergründigen Umkreis ihres Dahinlebens sichert, so übernimmt das, was Nietzsche mehr beiläufig *»Berechnung«* nennt, die Festmachung des Andrängenden und Wechselnden zu Dingen, mit denen gerechnet werden, auf die der Mensch als dieselben immer wieder zurückkommen, die er als dieselben in diesen und jenen Gebrauch, in diese oder jene Dienlichkeit nehmen kann.

Im Grunde bleibt auch die gewöhnlich gemeinte Verständigung ein *Rechnenkönnen auf* den Menschen, so wie der Umgang mit den Dingen ein Rechnenkönnen *mit* den Gegenständen ist. Die Bestandsicherung hat überall einen Charakter, den wir als das *in Rechnung-Stellen* bezeichnen dürfen. Darin liegt das Vordenken in einen Horizont, welcher Horizont Anweisungen und Regeln enthält, denen gemäß Andrängendes auf- und abgefangen und sichergestellt wird. Die Schemata werden – als die zum voraus in die Rechnung gestellten und das Berechnen erst regelnden Zuweisungen des Verhaltens des Menschen zu Mensch und Ding – nicht wie ein Stempel dem Chaos aufgedrückt, sondern sie werden zuvor ausgedacht und dann dem Begegnenden vorausgeschickt, so daß dieses erst und je schon im Horizont der Schemata, und nur in einem solchen, erscheint. Das Schematisieren meint keineswegs ein schematisches Unterbringen des Ordnungslosen in fertige Fächer, sondern das in Rechnung stellende Ausdichten von Gestalten, in die Drang und Andrang einrücken müssen, um dergestalt das Lebendige mit einem Beständigen zu umstellen und ihm so die Möglichkeit seiner eigenen Beständigkeit und Sicherheit *zu*-zustellen.

Nunmehr lesen wir den Satz, mit dem der zweite, den Leitspruch erläuternde Abschnitt beginnt, helleren Auges:

> »In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das *Bedürfnis* maßgebend gewesen: das Bedürfnis, nicht zu ›erkennen‹, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung . . .«

Dieser Satz enthält keine darwinistische Erklärung der Entstehung des Vernunftvermögens, er umschreibt das, worin Nietzsche das Wesen der Vernunft und des Erkennens sieht, und das ist: die Praxis als Lebensvollzug, welcher Vollzug das Lebendige in eine Beständigkeit aus-dauern läßt, indem es Festgemachtes zum Anwesen bringt. Das Feste aber heißt –

nach dem Sinn der Überlieferung – das Seiende. Seiendes vorstellen, vernünftig denken ist *die* Praxis des Lebens, die ursprüngliche Bestandsicherung seiner selbst. Gegenständliches zum Stehen bringen und vor-stellend festgreifen, also »Begriffsbildung«, ist keine abseitige Sonderbeschäftigung eines theoretischen Verstandes, nichts dem Leben Fremdes, sondern Grundgesetz des menschlichen Lebensvollzuges als solchen.

Von hier aus läßt sich abschätzen, was es mit einer weitverbreiteten Nietzsche-Auslegung auf sich hat, nach der Nietzsche den »Geist als Widersacher der Seele«, d. h. des Lebens, auffassen, d. h. im Grunde verleugnen und den Begriff verneinen soll. Wenn schon solche Formeln gebraucht werden dürfen, dann wäre zu sagen: der Geist ist nicht der »Widersacher«, sondern der *Schrittmacher* der Seele; dieses allerdings in der Weise, daß das Festgemachte und Beständige das Lebewesen dazu zwingt, die offenen Möglichkeiten seiner selbst nicht verworren zu ahnen und halbgedacht zu verkünden, sondern aus höchster Besinnung und Begründung vorzugestalten. Insofern ist der Geist ein Widersacher der Seele, und ein sehr harter, aber ein Widersacher nicht *gegen* das Leben, sondern *für* das Leben. Der Geist ist ein Widersacher allerdings auch *gegen* das Leben, – wenn dieses Leben als bloßes Brodeln und leeres Schäumen von Erlebnissen für das *Wesen* in Anspruch genommen wird. Nietzsche kann nicht als Gegner der Wissenschaften und vollends nicht als Feind des Wissens ausgerufen werden, gesetzt, daß er in seinen eigentlichen und eigensten Gedanken gedacht wird. Wer durch *jenes Wissen* hindurchgegangen ist, in dem sich haltend Nietzsche untergehen mußte, der wird die Kennzeichnung seines Denkens als »Lebensphilosophie« nur noch gedankenlos finden.

Kein neuzeitlicher Denker hat härter um das Wissen und gegen die verschwommene und verflatternde Wissenslosigkeit

gerungen als Nietzsche zu einer Zeit, in der die Entfremdung gegen das Wissen durch die Wissenschaft selbst am meisten auf Grund jener Haltung gefördert wurde, die man Positivismus nennt. Dieser Positivismus ist heute in keiner Weise überwunden, sondern nur verschleiert und dadurch noch wirksamer.

Das dichtende Wesen der Vernunft

Nietzsches Denken steht seit der Veröffentlichung der zweiten seiner »Unzeitgemäßen Betrachtungen« »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1873) in dem falschen Schein, als kämpfe er gegen die »Wissenschaft« für das sogenannte Leben, während er in Wahrheit für das Wissen zu Ehren des ursprünglich begriffenen »Lebens« und seiner Besinnung kämpft. Damit ist angedeutet, daß wir die Notwendigkeit der Erkenntnis für das Leben, die Wahrheit als einen notwendigen Wert nur dann hinreichend begreifen, wenn wir uns auf der *einen* Bahn halten, die zugleich zu einer ursprünglicheren Erfassung des Erkennens in seiner Wesenseinheit mit dem Leben führt. So allein behalten wir den Maßstab, um das Gewicht der einzelnen Äußerungen Nietzsches – selbst entgegen ihrem nächsten Anschein – abzuschätzen. Im Fortgang der Aufzeichnung n. 515 fügt Nietzsche eine in Klammern gesetzte Bemerkung ein:

> »(Das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen, – derselbe Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der Vernunft!)«

Die Einklammerung dieses Satzes könnte dazu verleiten, ihn als eine beiläufige, im Grunde entbehrliche Bemerkung zu überlesen. In Wahrheit jedoch deutet Nietzsche hier den Schritt an, der zu einer noch wesentlicheren Auffassung der Vernunft und des Erkennens hinführt. Dasselbe, was im vori-

gen Satz der Ausdruck »Bildung der Vernunft« meint, sagt jetzt die Rede von der »Entwicklung der Vernunft«. »Entwicklung« ist nicht biologisch gemeint im Sinne von Entstehung sondern metaphysisch als Entfaltung ihres Wesens. Vernunft besteht im Zurechtmachen, *Ausdichten* des Gleichen.

Angenommen, wir treffen öfters draußen an einem Wiesenhang einen vereinzelten Baum, diese Birke, so hat das Mannigfaltige der Farben, der Farbtöne, der Beleuchtung, der Atmosphäre, jeweils nach Tages- und Jahreszeit, aber auch nach unserem jeweils wechselnden Wahrnehmungsstandort, unserer jeweiligen Blickweite und Stimmung einen je verschiedenen Charakter, und doch ist es stets diese »gleiche« Birke. Sie *ist* die »gleiche« nicht nachträglich, indem wir auf Grund hinterher angestellter Vergleichungen feststellen: es war doch der »gleiche« Baum, sondern umgekehrt, unser Zukommen auf den Baum hat es immer schon auf das je »Gleiche« abgesehen. Nicht als sollte uns das Wechseln der Anblicke entgehen, im Gegenteil, nur wenn wir im voraus über die jeweilige Verschiedenheit des Sichgebenden hinweg ein solches setzen, was nicht im jeweils sich gebenden Gegebenen vorhanden ist, ein »Gleiches«, d. h. Selbiges, können wir den Zauber des Wechsels der Anblicke erfahren.

Dieses Setzen des Baumes als desselben ist in gewisser Weise ein Setzen von solchem, was es nicht gibt, nämlich im Sinne eines vorfindlichen Vorhandenen. Dieses Setzen eines »Gleichen« ist daher ein Erdichten und Ausdichten. Um den Baum in seiner jeweils gerade gegebenen Erscheinung zu bestimmen und zu denken, muß zuvor seine Selbigkeit gedichtet werden. Dieses freie Vorweg-setzen eines Selbigen, d. h. einer Selbigkeit, dieser dichtende Charakter ist das Wesen der Vernunft und des Denkens. Deshalb muß, bevor im gewöhnlichen Sinne gedacht wird, immer zuerst gedichtet werden.

Sofern wir das Begegnende als Ding kennen, als so und so beschaffen, so und so auf anderes bezogen, so und so bewirkt, so und so groß, haben wir dem Begegnenden schon Dingheit, Beschaffenheit, Beziehung, Wirkung, Verursachung, Größe vorausgedichtet. Das in solchem Dichten Gedichtete sind die Kategorien. Das, was uns eigentlich erscheint und sich in seinem Anblick zeigt: dieses selbe Ding in seiner so beschaffenen Dingheit – griechisch »Idee« – ist gedichteten Ursprungs; somit eines höheren Ursprungs, der *über* dem liegt, was unser nächstes Betreiben bereits als Handliches und Vorhandenes unmittelbar aufgreift und nur aufzugreifen meint. Dieses dichtende Wesen der Vernunft ist nicht erstmals von Nietzsche entdeckt, sondern von ihm nur in gewissen Hinsichten besonders schroff und nicht immer zureichend betont worden. Den dichtenden Charakter der Vernunft hat Kant zum ersten Male in seiner Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft eigens gesehen und durchdacht. Die Auffassung des Wesens der absoluten Vernunft in der Metaphysik des deutschen Idealismus (bei Fichte, Schelling, Hegel) gründet durchaus auf der Kantischen Einsicht in das Wesen der Vernunft als einer »bildenden«, dichtenden »Kraft«.

Kants Gedanke spricht jedoch nur das aus, was auf dem Boden der neuzeitlichen Metaphysik über das Wesen der Vernunft gesagt werden mußte. Vernunft wird, neuzeitlich erfahren, gleichbedeutend mit der Subjektivität des menschlichen Subjektes und besagt: das seiner selbst gewisse Vorstellen des Seienden in seiner Seiendheit, d. h. hier *Objektivität* (Gegenständlichkeit). Seiner selbst gewiß muß das Vorstellen sein, weil es jetzt zu dem rein auf sich gestellten, d. h. subjekthaften *Vor-stellen* der Gegenstände wird. In der Selbstgewißheit versichert sich die Vernunft dessen, daß sie mit ihrer Bestimmung der Gegenständlichkeit das Begegnende

sichert und damit sich selbst in den Umkreis der überallhin berechenbaren Sicherheit stellt. Die Vernunft wird so ausdrücklicher denn zuvor jenes Vermögen, das Alles, was das Seiende ist, *sich* selbst zu- und einbildet. Sie wird zur so verstandenen Einbildungskraft schlechthin. Wenn wir betonen, daß Kant »nur« dieses Wesen der Vernunft erstmals im Ganzen und aus wirklicher Durchmessung ihres Vermögensbereiches klarer ahne und ausspreche, dann soll mit diesem »nur« keineswegs die Kantische Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft verkleinert werden. Wir wollen und können immer nur darauf sehen, diesen Schritt des Kantischen Denkens ins Unvergleichliche zu retten.

Die Rede vom dichtenden Wesen der Vernunft meint freilich nicht ein *dichterisches* Wesen. So wenig jegliches Denken denkerisch ist, so wenig ist jedes Dichten und Ausdichten schon dichterisch. Indes verweist das dichtende Wesen der Vernunft alles menschliche, d. h. vernünftige Erkennen in einen höheren Ursprung; »höher« meint: über das alltäglich gewohnte Aufgreifen und Abschreiben wesenhaft hinausliegend. Was in der Vernunft vernommen wird, das Seiende *als* das Seiende, läßt sich nicht geradehin durch ein bloßes Vorfinden in den Besitz nehmen. Platonisch gedacht, ist das Seiende das Anwesende, die »Idee«. Wenn Platon z. B. in seinem Dialog »Phaidros« den Mythos erzählt von der Herabkunft der »Idee« aus einem überhimmlischen Ort, ὑπερουράνιος τόπος, in die Seele des hiesigen Menschen, dann ist, metaphysisch gedacht, dieser Mythos nichts anderes als die griechische Auslegung des dichtenden Wesens der Vernunft, d. h. ihres *höheren Ursprungs*.

Nietzsche denkt die Platonische Ideenlehre nur allzu äußerlich und oberflächlich, Schopenhauerisch und der Überlieferung gemäß, wenn er glaubt, er müsse seine Lehre von der »Entwicklung der Vernunft« gegen die Platonische Lehre

von einer »präexistenten Idee« absetzen. Auch Nietzsches Auslegung der Vernunft ist Platonismus, nur in das neuzeitliche Denken umgewendet. Das will sagen: auch Nietzsche muß den *dichtenden* Charakter der Vernunft festhalten, den »präexistenten«, d. h. vor-gebildeten und voraus-beständigen Charakter der Seinsbestimmungen, der Schemata. Nur ist die Bestimmung der *Herkunft* dieses dichtenden, vor-bildenden Charakters bei Platon und Nietzsche verschieden. Für Nietzsche ist dieser Charakter der Vernunft mit dem Vollzug des Lebens – der Praxis – gegeben (er nennt ihn an dieser Stelle leicht mißdeutbar »die Nützlichkeit«); das Leben aber nimmt er als das, dessen der Mensch selbst – auf sich gestellt – mächtig ist. Auch für Platon entspringt das Wesen der Vernunft und der Idee aus dem »Leben«, der ζωή, als dem Walten des Seienden im Ganzen; aber das menschliche Leben ist nur ein Herabfall aus dem eigentlichen, ewigen Leben, eine Verunstaltung desselben. Bedenken wir freilich, daß für Nietzsche das menschliche Leben nur ein metaphysischer Punkt des Lebens im Sinne der »Welt« ist, dann rückt seine Lehre von den Schemata der Platonischen Ideenlehre so nahe, daß sie nur noch eine bestimmt geartete Umkehrung dieser, d. h. mit ihr im *Wesen* identisch ist.

Nietzsche schreibt:

> »Hier hat nicht eine präexistente ›Idee‹ gearbeitet: sondern die Nützlichkeit, daß nur, wenn wir grob und gleichgemacht die Dinge sehen, sie für uns berechenbar und handlich werden ...«

Damit stellt er die alltäglich geübte Berechenbarkeit der Dinge unter ein »Wenn«, d. h. unter die höhere Bedingung der Ausdichtung und Ausdichtbarkeit der Dinge. Diese Ausdichtung nennt er in der eingeklammerten Bemerkung einen »Prozeß, den jeder Sinneseindruck durchmacht«. Inwiefern trifft dies zu? Das Beispiel der Wahrnehmung des Baumes

zeigte, wie die Mannigfaltigkeit gegebener Farbeindrücke auf ein Gleiches und Selbiges bezogen wird. Jetzt aber meint Nietzsche, daß auch schon jeder einzelne Farbeindruck, z. B. eine Rotempfindung, durch eine Ausdichtung hindurch gegangen ist; dabei und dazu wird unterstellt, daß die einzelnen Rotempfindungen jedesmal und notwendig verschieden sind nach der Stärke des Eindrucks, nach der Helligkeit gemäß der Nachbarschaft zu Ähnlichem, nach der Abwandlung dessen, was wir soeben schon mit dem Wort *rot* zu einem Gleichen ausgedichtet haben, bei dem wir von den feineren Unterschieden und Tönen absahen. Dagegen sucht in bestimmten Arten der Malerei jeweils der Künstler den höchsten Reichtum von Unterschieden innerhalb einer Farbe, um aus ihr dann doch im Gesamteindruck des gegenständlichen Bildes ein scheinbar einfaches, eindeutiges Rot erstehen zu lassen. Jeder *Sinneseindruck* macht aber diesen Prozeß der Ausdichtung auf ein Gleiches — Rot, Grün, Sauer, Bitter, Hart, Rauh — durch, weil er als *Eindruck* in nichts anderes eingeht als in den zuvor waltenden Bezirk der im Wesen dichtenden, auf Gleiches und Selbiges abhebenden Vernunft. Das Sinnliche bedrängt und befällt *uns* als vernünftige Lebewesen, als solche, die es — ohne eine jeweils noch eigens vollzogene Absicht — immer schon abgesehen haben auf Gleichmachung, weil nur das Gleiche die Gewähr des Selbigen bietet und weil nur das Selbige Beständiges sicherstellt, Beständigung aber der Vollzug der Bestandsicherung ist. Demnach sind bereits die Empfindungen selbst, die das nächst andrängende »Gewühle« ausmachen, eine gedichtete Mannigfaltigkeit. Die Kategorien der Vernunft sind Horizonte der Ausdichtung, welche Ausdichtung dem Begegnenden erst jene freie Stelle einräumt, von der aus und auf die gestellt es als ein Beständiges, als Gegen*stand* zu erscheinen vermag.

»Die *Finalität* in der Vernunft ist eine Wirkung, keine Ursache.«

Dieser zunächst dunkle Satz steht plötzlich, wie aus der Pistole geschossen, da; dies auch dann, wenn man weiß, daß »Finalität« (Zweckhaftigkeit) eine unter anderen Kategorien der Vernunft ist und somit als *ein* Schema neben anderen zu dem gehört, was unter dem Titel der Schematisierung – Ausdichtung – geklärt werden soll. Denn man fragt sich, weshalb Nietzsche nun gerade diese Kategorie noch eigens anführt. Wenn wir der bisherigen Auslegung des Wesens der Erkenntnis gefolgt sind, haben wir schon die Antworten auf die Fragen, die hier gestellt werden müssen:

1. Wie kommt Nietzsche dazu, eigens zu betonen, die Finalität sei keine »Ursache«, sondern eine »Wirkung«?

2. Weshalb erwähnt er überhaupt in solcher Betonung die Finalität?

Zu 1. Hat denn je jemand behauptet, die »Finalität« (Zweckhaftigkeit) sei eine Ursache? Allerdings. Seit Platon und Aristoteles ist dies eine Grundlehre der Metaphysik. Der Zweck ist Ursache, griechisch: das οὗ ἕνεκα ist αἴτιον, αἰτία; finis est causa – causa finalis. Griechisch gedacht, meint αἴτιον jenes, *woran es liegt, daß* ... Dagegen besagt die geläufige Bedeutung unseres Wortes »Ursache« sogleich einseitig: das einen Effekt Bewirkende, die causa efficiens. Das *Weswegen* ist solches, was schuld daran wird, daß ein anderes seinetwegen geschieht und getan wird, ist das, worauf etwas abzweckt – z. B. eine Hütte auf Gewährung von Unterkunft. Der Zweck ist das, was im vorhinein vorgestellt wird, also das Unterkommen und Geschütztsein gegen die Witterung. Dieses im voraus Vorgestellte enthält die Anweisung dafür, daß die Hütte z. B. überdeckt wird und ein Dach hat. Der Zweck, das, worauf es im vorhinein abgesehen ist – Unterstandsgewähr –, verursacht die Anfertigung und Anbringung eines Daches.

Der Zweck ist Ursache. Zweckhaftigkeit (Finalität) hat Ursachecharakter.

Nietzsche sagt dagegen: Finalität ist Wirkung, »keine Ursache«. Auch hier haben wir die bei Nietzsche oft beliebte Verkürzung einer in sich reichen und wesentlichen Überlegung vor uns. Nietzsche denkt nicht daran, das zu leugnen, was soeben erläutert wurde, daß der Zweck, das im voraus Vorgestellte, *als Vor*-gestelltes, den Charakter des Anweisenden und solchermaßen Verursachenden hat. Was er jedoch dem zuvor betonen will, ist dies: das im vorhinein vorgestellte Weswegen und Deswegen ist als solches, will heißen, als das im vorhinein Festgemachte, dem dichtenden Charakter der Vernunft, dem Absehen auf Beständiges, entsprungen, also von der Vernunft hervorgebracht und *deshalb* Wirkung. Finalität ist als Kategorie ein *Gedichtetes* und somit Gewirktes (Wirkung). Allein dieses Gedichtete, diese Kategorie »Zweck«, hat den Horizontcharakter, daß sie Anweisung gibt auf die Herstellung von anderem; mithin *verursacht* sie die Erwirkung von anderem. Gerade weil die Finalität als eine Art von Ursache Kategorie ist, deshalb ist sie »Wirkung« im Sinne eines ausgedichteten Schemas.

Zu 2. Weshalb erwähnt Nietzsche die Finalität in betonter Weise? Nicht aus der Absicht, in der genannten verkürzten und sehr mißverständlichen Form das Gegenteil zur üblichen Meinung auszusprechen und so eine »Paradoxie« anzubringen, sondern weil die »Finalität«, d. h. das Absehen auf etwas, das Ausblicken auf solches, worauf es ankommt, das Wesen der Vernunft von Grund aus kennzeichnet. Denn alles Absehen auf Beständigkeit ist im Grunde ein ständiges Sichvorsetzen von solchem, worauf *gezielt* wird, das ist der in die Mitte der Scheibe eingetriebene Pflock: »die Zwecke«: der Zweck. Wollte die Vernunft als vorstellendes Vernehmen des Wirklichen in das Zwecklose ausbrechen und in das Ziellose

und den Unbestand verschweifen, also die Ausdichtung von Gleichem und Regelmäßigem aufgeben, dann würde sie vom Andrang des Chaos übermächtigt, das Leben würde bei seinem Wesensvollzug, bei der Sicherung seines Bestandes, ins Wanken und Gleiten geraten, das Wesen aufgeben und so mißraten:

»bei jeder anderen Art Vernunft, zu der es fortwährend Ansätze gibt, mißrät das Leben, – es wird unübersichtlich –, zu ungleich –«.

Die gesonderte Heraushebung der Kategorie der Finalität deutet darauf hin, daß Nietzsche sie nicht nur als *eine* Kategorie unter anderen begreift, sondern sie als die *Grundkategorie* der Vernunft versteht. Auch diese Auszeichnung der Finalität, des οὗ ἕνεκα (finis), bewegt sich in der Grundrichtung des abendländischen metaphysischen Denkens. Daß Nietzsche der Finalität diese bevorzugte Rolle zuweisen muß, ergibt sich aus der Art, wie er den Wesensursprung der Vernunft ansetzt, indem er ihr Wesen mit dem Lebensvollzug als Bestandsicherung gleichsetzt.

Nietzsches »biologische« Deutung des Erkennens

Durch die erläuterte Bestimmung des Wesens der Vernunft ist für Nietzsche alles vorbereitet, um im nächsten Abschnitt das Wesentliche über die Kategorien überhaupt und ihre Wahrheit zu sagen:

»Die Kategorien sind ›Wahrheiten‹ nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind: wie der Euklidische Raum eine solche bedingende ›Wahrheit‹ ist.«

Die Kategorien sind also nicht »wahr« in dem Sinne, daß sie ein an sich Vorhandenes – Dingheit, Beschaffenheit, Einheit, Vielheit – abbilden, das Wesen ihrer »Wahrheit« be-

mißt sich vielmehr nach dem Wesen dessen, wofür »Wahrheit« der auszeichnende Charakter bleibt, nach dem Wesen des Erkennens. Erkennen ist das der perspektivischen Bestandsicherung entspringende und ihr zugehörige Schemabilden und Schematisieren des Chaos. Bestandsicherung im Sinne der Beständigung des Ungegliederten, Fließenden ist eine Bedingung des Lebens.

Grob gesagt: Die Kategorien und das Denken in Kategorien und die Regelung und Gliederung dieses Denkens: die Logik, — all dieses beschafft das Leben sich, um sich zu erhalten. Diese Lehre von der Herkunft des Denkens und der Kategorien soll nicht Biologismus sein?

Wir wollen die Augen nicht davor verschließen, daß Nietzsche hier handgreiflich biologisch denkt und auch ohne Bedenken so spricht. Dies gerade gegen den Schluß des Stückes, darin er versucht, alles ins Wesentliche zu heben, in Jenes, was den Grund für das Wesen des Lebens und seine Entfaltung gibt.

> »(An sich geredet: da Niemand die Notwendigkeit, daß es gerade Menschen gibt, aufrecht erhalten wird, ist die Vernunft, so wie der Euklidische Raum, eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten, und eine neben vielen anderen . . .)«

Nietzsche stellt fest: die besondere Tierart Mensch ist nun einmal vorhanden. Eine unbedingte Notwendigkeit dafür, daß es überhaupt dergleichen Lebewesen gibt, läßt sich nicht einsehen und auch nicht als begründet nachweisen. Diese im Grunde zufällig vorhandene Tierart ist nun in ihrer eigenen Lebensbeschaffenheit so veranlagt, daß sie im Zusammenstoß mit dem Chaos auf diese bestimmte Weise der Bestandsicherung besonders anspricht, nämlich in der Form der Ausbildung von Kategorien und des dreidimensionalen Raumes als Formen der Beständigung des Chaos. »An sich« gibt es

keinen dreidimensionalen Raum, gibt es keine Gleichheit zwischen Dingen, gibt es überhaupt keine Dinge als ein Festes, Beständiges mit zugehörigen festen Eigenschaften.

Mit dem letzten Absatz der Aufzeichnung n. 515 wagt Nietzsche den Schritt in das innerste Wesen der Vernunft und des Denkens, um dessen biologischen Charakter unzweideutig auszusprechen.

> »Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung«.

Dieser Satz hat wieder eine so gedrängte Fassung, daß er fast unverständlich bleiben müßte, wenn wir nicht schon aus einem geklärteren Bereich herkämen. »Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können« — wo »hier«? Und wogegen »nicht widersprechen«? Und weshalb »widersprechen«? Nietzsche sagt darüber nichts, weil er etwas anderes meint, als es den Anschein hat.

Zwischen dem vorletzten und letzten Abschnitt fehlt der Übergang; genauer: er wird nicht eigens ausgesprochen, weil er aus dem Bisherigen klar ist. Nietzsche denkt stillschweigend so: Alles Denken in Kategorien, jedes Vordenken in Schemata, d. h. nach Regeln, ist *perspektivisch,* durch das Wesen des Lebens bedingt, also auch das Denken nach der Grundregel des Denkens, d. h. nach dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs. Was dieses Axiom an verbindlicher Anweisung, d. h. an Denknotwendigkeit enthält, hat denselben Charakter wie alles Regel- und Schemahafte.

Am durchlaufenden Leitfaden der Aufzeichnung, nämlich der Besinnung auf das Wesen der Schemata, auf die vorgreifende Regelung des Denkens überhaupt und ihres Ursprungs, kommt Nietzsche nicht plötzlich und nicht unvermittelt zu der Grundregel, unter der alles Erkennen steht. Er beginnt mit dem Hinweis auf Lagen, in denen die Rolle des

Satzes vom Widerspruch als Regel des Denkens besonders deutlich wird.

Nietzsche will sagen: es gibt Fälle, wo wir nicht widersprechen können; das soll heißen, wo wir uns nicht einem Widerspruch anheimgeben können, sondern den Widerspruch vermeiden müssen. In solchen Fällen können wir nicht dasselbe bejahen und verneinen. Wir sind genötigt, das eine oder das andere zu tun. Gleichwohl können wir ein und dasselbe bejahen und verneinen, dies allerdings nicht in der gleichen Zeit und in der gleichen Hinsicht. In solchem Nichtkönnen waltet eine Nötigung. Welcher Art ist sie?

Die Nötigung zum einen oder anderen – sagt Nietzsche – ist eine »subjektive«, eine in der Beschaffenheit des menschlichen Subjekts gelegene; und diese subjektive Nötigung, den Widerspruch zu vermeiden, um überhaupt über einen Gegenstand denken zu können, ist »eine biologische«. Der Satz vom Widerspruch, die Regel des zu vermeidenden Widerspruches, ist das Grundgesetz der Vernunft, in welchem Grundgesetz somit das Wesen der Vernunft sich ausspricht. Der Satz des Widerspruchs sagt jedoch nicht, daß »in Wahrheit«, d. h. in Wirklichkeit, niemals etwas sich Widersprechendes zugleich wirklich sein könne, er sagt nur, daß der Mensch aus »biologischen« Gründen genötigt ist, so zu denken; der Mensch muß, grob gesagt, den Widerspruch vermeiden, um der Verwirrung und dem Chaos zu entgehen bzw. dieses zu bewältigen, indem er ihm die Form des Widerspruchsfreien, d. h. Einheitlichen und je Selben auferlegt. So wie bestimmte Seetiere, z. B. die Medusen, ihre Greif- und Fangwerkzeuge ausbilden und ausstrecken, so benützt das Tier »Mensch« die Vernunft und deren Greifwerkzeug, den Satz vom Widerspruch, um sich in seiner Umgebung zurechtzufinden und dabei den eigenen Bestand zu sichern.

Vernunft und Logik, Erkenntnis und Wahrheit sind bio-

logisch bedingte Erscheinungen an dem Tier, das wir Mensch nennen. Mit dieser biologischen Feststellung wäre dann auch die Besinnung auf das Wesen der Wahrheit zum Abschluß gebracht und der biologische Charakter dieser Besinnung dargetan; es müßte sich ergeben haben, daß die Besinnung in nichts anderem besteht als in der erklärenden Rückführung aller Erscheinungen auf das *Leben*, eine Erklärungsweise, die jeden voll überzeugt, der an das biologische, d. h. an das wissenschaftliche Denken gewöhnt ist, der Tatsachen für das nimmt, was sie sind, nämlich für Tatsachen, der alle metaphysischen Erörterungen auch sein läßt, was sie sind, nämlich Hirngespinste, die über ihre eigene und wahre Herkunft im Unklaren bleiben.

Es galt, Nietzsches biologische Denkart in jeder Hinsicht zur Geltung zu bringen. Aber es galt auch, zugleich damit und vor allem darauf hinzuführen, daß Nietzsche ganz im Sinne der Überlieferung der abendländischen Metaphysik das Wesen der Vernunft aus dem Hinblick auf den obersten Grundsatz des Denkens zu fassen sucht, den Satz vom Widerspruch.

Um daher in den Wesens*kern* des Wesens der Vernunft und damit der Praxis des »Lebens« und somit in das Wesen der Bestandsicherung vorzudringen, müssen wir zunächst in dieser Richtung weiter denken. Nietzsches scheinbar nur biologische Erklärung der Kategorien und der Wahrheit rückt so von selbst und eindeutiger in den Bezirk des metaphysischen Denkens und der Leitfrage, die alle Metaphysik in Atem hält und bewegt. Daß die Überlegungen der Aufzeichnung n. 515 in einer Auslegung des Satzes vom Widerspruch gipfeln und somit einen Höhenzug der metaphysischen Betrachtung gewinnen, daß aber zugleich die Auslegung des Satzes den Biologismus in seiner gröbsten Form zu belegen scheint, gibt unserer Besinnung die letzte Zuspitzung. In dem

Stück, das mit Recht an das von uns behandelte angeschlossen wird (n. 516; Frühjahr bis Herbst 1887 und 1888), handelt Nietzsche ausdrücklicher über den Satz vom Widerspruch.

Das Grundgesetz der Vernunft wurde zum erstenmal vollständig und ausdrücklich als das Axiom aller Axiome von Aristoteles aus- und durchgesprochen. Seine Darlegung ist uns im IV. Buch der »Metaphysik« (Met. IV, 3–10) überliefert.

Seit dieser Aristotelischen Erörterung des Satzes vom Widerspruch ist die eine Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen: ob dieser Satz ein logischer Grundsatz, eine oberste Regel des Denkens, oder ob er ein metaphysischer Satz sei, d. h. ein Satz, der über das Seiende als solches – über das Sein – etwas ausmache.

Es ist nur das eindeutige Zeichen für die Bedeutung dieses Satzes, *daß* seine Erörterung in der Vollendung der abendländischen Metaphysik wiederkehrt. Umgekehrt kennzeichnet sich die Vollendung der abendländischen Metaphysik durch die Art, *wie* diese Erörterung durchgeführt wird.

Wir können auf Grund des bisher Dargestellten schon voraussehen, in welcher Richtung Nietzsches Auslegung des Satzes vom Widerspruch und die Stellungnahme zu ihm liegen müssen; denn gesetzt, der Satz sei ein Grundsatz der Logik, so muß er mit der Logik und dem Wesen der Vernunft zusammen seinen Ursprung in der Bestandsicherung des Lebens haben. Wir sind daher versucht zu sagen, Nietzsche fasse den Satz vom Widerspruch nicht logisch, sondern biologisch. Die Frage bleibt allerdings, ob nicht gerade in dieser Erörterung des scheinbar biologisch verstandenen Grundsatzes etwas ans Licht kommt, was jede biologische Deutung verhindert. Die Besinnung auf Nietzsches Erörterung des Satzes vom Widerspruch soll uns ein erster Weg sein, um an einer

für die Metaphysik entscheidenden Frage endgültig über das scheinbar nur Biologische in Nietzsches Auslegung des Wesens der Wahrheit, der Erkenntnis, der Vernunft hinauszukommen und es so in seiner Zweideutigkeit aufzuhellen. Der erste kurze Absatz des Stückes n. 516 klingt indes befremdend, denn er entspricht in keiner Weise dem, was folgt; er lautet:

»Ein und Dasselbe zu bejahen und zu verneinen mißlingt uns: das ist ein subjektiver Erfahrungssatz, darin drückt sich keine ›Notwendigkeit‹ aus, *sondern nur ein Nichtvermögen.*«

Zunächst werden wir – auf Grund der vorher gegebenen Erläuterungen – anmerken, daß es uns freilich gelingt, ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen; aber es gelingt nicht, ein und dasselbe zugleich hinsichtlich desselben und in derselben Hinsicht zu bejahen und zu verneinen. Oder gelingt am Ende sogar auch dieses? Allerdings; denn, wenn es nicht und nie gelänge, dann wäre noch niemals widersprüchlich gedacht worden; es hätte noch nie dergleichen wie ein sich widersprechendes Denken gegeben. Wenn je ein Satz nach dem Zeugnis der Erfahrung gilt, dann dieser, daß die Menschen in ihrem Denken sich widersprechen, somit über ein und dasselbe zugleich das Gegenteil behaupten. Daß es Widersprüche gibt, ist ein Erfahrungssatz; daß uns dieses Bejahen und Verneinen desselben nur allzusehr gelingt, steht fest, und damit die Tatsache, daß leicht und oft die »subjektive Nötigung«, den Widerspruch zu vermeiden, ausbleibt. Dann besteht vermutlich gar keine Nötigung; statt dessen eine eigentümliche *Freiheit*, die vielleicht nicht nur der Grund für die *Möglichkeit* des Sichwidersprechens ist, sondern sogar der Grund für die *Notwendigkeit* des Grundsatzes vom zu vermeidenden Widerspruch.

Doch was sollen hier Tatsachen und die Berufung auf Tat-

sachen? Sie alle sind schon und nur gesichert auf dem Grunde der Befolgung des Satzes vom Widerspruch. Daß es Widersprüche gibt, daß sich widersprechendes Denken nicht allzu selten vorkommt, ist eine Erfahrung, die zur Besinnung auf das Wesen dieses Grundsatzes nichts beiträgt. Was jedoch der Satz vom Widerspruch aussagt, das in ihm Gesetzte, beruht nicht auf Erfahrung, ebensowenig, ja noch weniger als der Satz »2 mal 2 = 4« auf Erfahrung beruht, d. h. auf einer Erkenntnis, die immer nur so weit und so lange gilt, als unsere derzeitige Kenntnis reicht. Wäre »2 mal 2 = 4« ein Erfahrungssatz, dann müßten wir, wenn wir den Satz wesensgerecht denken wollten, jedesmal mitdenken: » mal 2 = 4 — nämlich soweit wir bisher wissen; möglicherweise könnte 2 mal 2 eines Tages = 5 oder 7 sein«. Aber warum denken wir nicht so? Etwa weil dies zu umständlich wäre? Nein, sondern weil wir (2 mal 2 denkend) *schon das* denken, was wir mit 4 benennen. Was wir vollends im Satz vom Widerspruch denken, der zuvor schon die Regel für die Denkbarkeit der genannten Gleichung ist, das wissen wir erst recht nicht aus der Erfahrung, d. h. in der Weise und in dem Sinne, daß das, was wir da denken, eines Tages anders sein könnte und so das Gedachte je nur so weit gelte, als unser jeweiliger Stand der Kenntnisse reicht. Was denken wir dann im Satz vom Widerspruch?

Aristoteles hat es zum erstenmal erkannt und ausgesprochen und das in diesem Satz Gedachte in folgende Fassung gebracht (Met. IV 3, 1005 b 19 sq): τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. »Daß nämlich dasselbe zugleich anwese sowohl als auch nicht anwese, das ist unmöglich bei demselben und in der Hinsicht auf dasselbe.«

In diesem Satz wird ein ἀδύνατον, ein *Unmöglich* gedacht und gesagt. Welchen Charakter von Unmöglichkeit das Unmögliche hat, bestimmt sich offenbar mit aus dem, dessen Unmög-

lichkeit hier gemeint ist: das zugleich Anwesen und Nichtanwesen (ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν). Das Unmöglich betrifft Anwesen und Anwesenheit. Anwesenheit aber ist nach der nicht erst eigens ausgesprochenen Grunderfahrung der griechischen Denker das Wesen des Seins. In dem Satz vom Widerspruch handelt es sich um das Sein des Seienden. Das ἀδύνατον ist ein Unvermögliches im Sein des Seienden. *Das Sein vermag etwas nicht.*

Nietzsche sieht jedenfalls das Eine deutlich, daß in dem Satz vom Widerspruch eine Unmöglichkeit das Entscheidende ist. Demnach muß die Auslegung dieses Satzes zuerst über die Art und das Wesen dieses ἀδύνατον Aufschluß geben. Nietzsche faßt nach dem erwähnten ersten Absatz dieses »Unmöglich« im Sinne eines »Nichtvermögens«. Er bemerkt ausdrücklich, es handle sich hier nicht um eine »Notwendigkeit«. Das will heißen: daß etwas nicht zugleich dieses und sein Gegenteil sein kann, das hängt daran, daß wir nicht vermögen, »ein und dasselbe zu bejahen und zu verneinen«. Unser Nichtvermögen zur Bejahung und Verneinung desselben hat zur Folge, daß etwas nicht zugleich als dieses und sein Gegenteil *vorgestellt, festgemacht werden*, d. h. *»sein«* kann. Keineswegs aber entspringt unser Nichtandersdenkenkönnen dem, daß das Gedachte selbst von sich aus ein solches Denkenmüssen verlangt. Das »Unmöglich« ist ein Nichtvermögen unseres Denkens, also ein subjektives Nichtkönnen und keineswegs ein objektives Nicht-Zulassen von seiten des Objektes. Dieses objektive Unmöglich meint Nietzsche mit dem Wort »Notwendigkeit«. Der Satz vom Widerspruch hat daher nur »subjektive« Gültigkeit, er hängt von der Verfassung unseres Denkvermögens ab. Bei einer biologischen Veränderung unseres Denkvermögens könnte der Satz vom Widerspruch seine Gültigkeit verlieren. Hat er sie nicht bereits verloren?

Hat nicht jener Denker, der mit Nietzsche zusammen die Vollendung der Metaphysik vollzogen, hat nicht *Hegel* in seiner Metaphysik die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch aufgehoben? Lehrt nicht Hegel, daß zum innersten Wesen des Seins der Widerspruch gehört? Ist dies nicht auch die wesentliche Lehre von Heraklit? Aber für Hegel und für Heraklit ist der »Widerpruch« das »Element« des »Seins«, so daß wir schon alles verkehren, wenn wir von einem Wider-*spruch* des Sprechens und Sagens reden, statt von einer Widerwendigkeit des Seins. Aber derselbe Aristoteles, der jenen Grundsatz über das Sein des Seienden erstmals ausdrücklich prägte, spricht auch von der ἀντίφασις. Er gibt dem Satz neben der angeführten auch Fassungen, nach denen es scheint, als handle es sich in der Tat nur um ein Gegeneinanderstehen von Aussagen — φάσεις.

Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden müssen, wir entnehmen daraus dieses: Der Satz vom Widerspruch und das, was er sagt, betreffen eine Grundfrage der Metaphysik. Mag daher Nietzsche die in diesem Satz gemeinte Unmöglichkeit im Sinne eines subjektiven Unvermögens des Menschen — grob gesagt: als eine vorhandene biologische Veranlagung — auslegen, oder mag diese Auslegung wieder nur ein Vordergrund sein, Nietzsche bewegt sich im Bereich des metaphysischen Denkens, jenes Denkens, das über das Wesen des Seienden als solchen zu entscheiden hat. Nietzsche bewegt sich nicht widerwillig oder gar ohne Wissen in diesem Bezirk, sondern wissend, so entschieden wissend, daß er in den nun folgenden Absätzen von n. 516 in wesentliche Entscheidungsbezirke der Metaphysik vordringt. Das äußere Zeichen dafür ist schon, daß er die eigentliche Erörterung mit einer Erwähnung des Aristoteles einleitet. Darin liegt nicht nur eine historische Anknüpfung an eine frühere Lehrmeinung, sondern eine gewisse Rückgewinnung des ge-

schichtlichen Bodens, auf dem Nietzsches eigene Auslegung des Wesens des Denkens, des Für-wahr-haltens und der Wahrheit ruht.

»Wenn, nach Aristoteles, der *Satz vom Widerspruch* der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehn, wenn in ihm das Prinzip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen *voraussetzt*. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob man es anderswoher bereits kennte; nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden *sollen*. Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*.«

Nietzsche vermerkt ausdrücklich, daß Aristoteles den Satz vom Widerspruch als das »Prinzip aller anderen Axiome« ansetze. Aristoteles sagt dies auch deutlich genug am Schluß von Met. IV 3, 1005 b 33/34, wo er die positive Erörterung dieses Grundsatzes mit folgenden Worten abschließt: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων. »Seinem Wesen nach nämlich ist Ausgang und Herrschaft für und über die anderen Axiome dieses und zwar durchaus«. Um allerdings die Tragweite dieser Abschätzung des Satzes vom Widerspruch durch Aristoteles zu ermessen, d. h. zuvor den Bereich dieser Tragweite recht zu sehen, muß man wissen, in welchem Zusammenhang Aristoteles von diesem dem Range nach höchsten Axiom handelt. Nach einem jahrhundertealten Vorurteil gilt der Satz vom Widerspruch als eine Regel des Denkens und als ein Axiom der Logik. Daß er dies zu sein scheint, liegt nahe. Dieser Schein hatte sich schon zu den Zeiten des

Aristoteles breitgemacht, was darauf hindeutet, daß dieser Schein kein zufälliger ist. Aristoteles erörtert den Satz vom Widerspruch in der schon genannten Abhandlung, die mit folgenden Worten beginnt: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. »Es besteht eine Art von Wissen, das in den Blick faßt das Seiende, sofern es ein Seiendes ist (also die Seiendheit) und demzufolge das erörtert, was zur Seiendheit selbst gehört und sie ausmacht.«
Das Wissen von der Seiendheit des Seienden – kurz vom Sein – nennt Aristoteles πρώτη φιλοσοφία, die Philosophie in erster Linie, d. h. das eigentliche philosophische Wissen und Denken. Im Verlauf der Entfaltung dieses Wissens von der Seiendheit des Seienden stellt Aristoteles die Frage, ob diesem Wissen und Fragen auch die Erörterung dessen zugehöre, was die βεβαιοτάται ἀρχαί genannt werden, jenes, was am festesten Ausgang und Herrschaft für alles Sein ist. Zu ihnen gehört das, was wir den Satz vom Widerspruch nennen. Aristoteles bejaht die Frage. Das will sagen: dieses »Axiom« ist die Würdigung dessen, was im voraus zum Sein des Seienden gehört. Der Satz vom Widerspruch sagt »etwas« über das Sein. Er enthält den Wesensentwurf des ὂν ᾗ ὄν, des Seienden als eines solchen.
Verstehen wir den Satz im Sinne der herrschend gewordenen Überlieferung – mithin nicht streng und vollständig Aristotelisch –, dann sagt er nur etwas über die Art, wie das Denken verfahren muß, um ein Denken vom Seienden zu sein. Verstehen wir aber den Satz vom Widerspruch Aristotelisch, dann müssen wir nach dem fragen, was dieser Satz eigentlich im voraus setzt und so setzt, daß er dann allerdings und *in der Folge* ein Regelsatz für das Denken sein kann.
Nietzsche nimmt den Satz, wie aus dem Bisherigen schon deutlich genug wurde, als einen Grundsatz der Logik, als

»logisches Axiom«, und vermerkt, er sei nach Aristoteles der »gewisseste« aller Grundsätze. Bei Aristoteles steht freilich nichts von »Gewißheit«, weil solches bei ihm nicht stehen kann, da »Gewißheit« ein neuzeitlicher Begriff ist, vorbereitet allerdings durch den hellenistischen und christlichen Gedanken der Heilsgewißheit.

Der Satz vom Widerspruch als Satz vom Sein (Aristoteles)

Nietzsches Stellungnahme zum Satz vom Widerspruch hat gemäß dem durchgängigen Stil seiner Erörterungen über das Wesen des Denkens, der Vernunft und der Wahrheit folgende Form: Wenn der Satz vom Widerspruch der oberste aller Grundsätze ist, dann und gerade dann muß gefragt werden, »was er im Grunde schon an Behauptungen *voraussetzt*«. Diese Frage, die Nietzsche hier zu fragen fordert, ist längst — und zwar von Aristoteles — beantwortet und dies so entschieden, daß jenes, wonach Nietzsche fragt, für Aristoteles den einzigen Gehalt dieses Satzes ausmacht. Denn der Satz sagt nach Aristoteles Wesentliches über das Seiende als solches: daß jedes Abwesen dem Anwesen fremd bleibe, weil es das Anwesen in sein Unwesen wegreißt und damit die Unbeständigeit setzt und so das Wesen des Seins zerstört. Das Sein aber hat sein Wesen im Anwesen und in der Beständigkeit. Deshalb müssen auch die Hinsichten, nach denen ein Seiendes als Seiendes vorgestellt werden soll, diesem Anwesen und dieser Beständigkeit Rechnung tragen durch das ἅμα, das »zugleich«, und durch das κατὰ τὸ αὐτό, den »Hinblick auf das Selbe.«

Anwesendes, Beständiges wird als ein solches notwendig verfehlt, wenn sein Anwesen und seine Gegenwart durch den

Hinblick auf einen anderen Zeitpunkt, wenn seine Beständigkeit durch den Hinblick auf ein Unbeständiges mißachtet werden. Geschieht dies, dann kommt es dazu, daß von einem Seienden dasselbe bejaht und verneint wird. Dergleichen kann der Mensch durchaus vollziehen. Er kann sich selbst widersprechen. Hält aber der Mensch sich in einem Widerspruch, dann besteht freilich das Unmögliche nicht darin, daß Ja und Nein zusammengeworfen werden, sondern daß sich der Mensch aus dem Vorstellen des Seienden als solchen ausschließt und vergißt, *was* er in seinem Ja und Nein eigentlich fassen will. Durch widersprechende Behauptungen, die der Mensch ungehindert über dasselbe vorbringen kann, setzt er sich aus seinem Wesen in das Unwesen; er löst den Bezug zum Seienden als solchen.

Dieser Abfall in das Unwesen seiner selbst hat darin sein Unheimliches, daß er sich stets wie eine Harmlosigkeit ausnimmt, daß dabei die Geschäfte und das Vergnügen genauso weitergehen wie zuvor, daß es überhaupt nicht so sehr ins Gewicht fällt, was und wie man denkt; bis eines Tages die Katastrophe da ist – an einem Tag, der vielleicht Jahrhunderte braucht, um aus der Nacht der zunehmenden Gedankenlosigkeit aufzugehen.

Weder moralische, noch kulturelle, noch politische Maßstäbe reichen in die Verantwortung hinab, in die das Denken seinem Wesen nach gestellt ist. Hier – in der Deutung des Satzes vom Widerspruch – streifen wir diesen Bezirk nur und versuchen ein Geringes, aber Unumgehbares ins Wissen zu heben, nämlich folgendes: Mit dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs wird über das Seiende als solches etwas behauptet, und zwar nichts Geringeres als dies: *Das Wesen des Seienden besteht in dem ständigen Abwesen von Widerspruch.*

Nietzsche erkennt, daß der Satz vom Widerspruch ein Satz

über das Sein des Seienden ist. Nietzsche erkennt aber nicht, daß diese Auffassung des Satzes vom Widerspruch gerade von dem Denker ausgesprochen wurde, der diesen Satz erstmals vollständig als Satz vom Sein setzte und begriff. Wäre Nietzsches Nichterkennen nur ein historisches Versehen, dann dürften wir es nicht weiter vermerken. Aber es bedeutet ein anderes: Daß Nietzsche den geschichtlichen Grund seiner eigenen Auslegung des Seienden verkennt und die Reichweite seiner Stellungnahmen nicht ermißt und so seinen *eigenen Standort* nicht auszumachen vermag, so daß er auch die Gegnerschaft nicht treffen kann, die er treffen will und die für eine solche Absicht zuvor aus ihrer eigensten Stellung begriffen und angegriffen werden muß.

Aristoteles dachte allerdings *griechisch:* Das Sein wurde unmittelbar in seinem Wesen als Anwesenheit gesichtet. Das Sein des Seienden in diesem seinem Wesen als οὐσία, ἐνέργεια und ἐντελέχεια einfach zu ersehen und das Gesichtete zu sagen und sagend hinzustellen, war ihm genug. Dies genügte um so mehr, als die griechischen Denker wußten, daß das Sein, das Wesen des Seienden, sich niemals aus dem vorhandenen Seienden zusammenrechnen und abziehen lasse, daß es vielmehr als ἰδέα sich selbst von sich aus zeigen müsse und auch dann nur für ein entsprechendes Erblicken zugänglich sei.

Aristoteles hatte nicht nötig, erst noch nach den Voraussetzungen des Satzes vom Widerspruch zu fragen, weil er diesen Satz schon als die Voraus-ansetzung des Wesens des Seienden begriff, weil sich in *solchem* Setzen der Anfang des abendländischen Denkens vollendete.

Wir vermögen kaum zu sagen, was größer und wesentlicher ist an dieser denkerischen Haltung der Griechen im Denken des Seins: die Unmittelbarkeit und Reinheit des erstanfänglichen Ersehens der Wesensgestalten des Seienden oder die

Unbedürftigkeit, der Wahrheit dieses Ersehens noch eigens nachzufragen, neuzeitlich gedacht: hinter ihre eigenen Setzungen noch *zurück*zugehen. Die griechischen Denker zeigen »nur« die ersten Schritte *voraus*.

Seitdem ist kein Schritt über den Raum hinausgetan, den die Griechen erstmals erschritten. Zum Geheimnis des ersten Anfanges gehört es, soviel Helle um sich zu werfen, daß es einer nachhinkenden Aufklärung nicht bedarf. Dies sagt zugleich: Wenn ein ursprünglicheres Bedenken des Seins aus einer wirklichen geschichtlichen Not des abendländischen Menschen notwendig werden sollte, dann kann dieses Denken nur in der Auseinandersetzung mit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens geschehen. Diese Auseinandersetzung glückt solange nicht, sie bleibt selbst in ihrem Wesen und ihrer Notwendigkeit solange verschlossen, als uns die Größe, will sagen, die Einfachheit und Reinheit der entsprechenden Grundstimmung des Denkens und die Kraft des gemäßen Sagens verweigert sind.

Weil Nietzsche unmittelbarer als je ein metaphysischer Denker vor ihm dem Wesen des Griechentums nahegekommen ist und weil er zugleich und durchaus und in der härtesten Folgerichtigkeit *neuzeitlich* denkt, möchte es scheinen, daß sich in seinem Denken die Auseinandersetzung mit dem Anfang des abendländischen Denkens vollzieht. Aber als noch neuzeitliche ist sie gleichwohl nicht jene vorgenannte Auseinandersetzung, sie wird vielmehr unausweichlich zu einer bloßen Umkehrung des griechischen Denkens. Durch die Umkehrung verwickelt sich Nietzsche nur um so endgültiger in das Umgekehrte. Es kommt nicht zu einer Auseinandersetzung, zur Gründung einer Grundstellung, die aus der anfänglichen *heraustritt*, so zwar, daß sie diese nicht wegwirft, sondern sie erst in ihrer Einzigkeit und Bündigkeit erstehen läßt, um *an ihr* sich aufzurichten.

Diese Zwischenbemerkung war nötig, damit wir Nietzsches Stellungnahme zu Aristoteles in der Frage der Auslegung des Satzes vom Widerspruch nicht zu leicht nehmen, damit wir uns bemühen, Nietzsches eigenen Schritt möglichst klar und eindeutig nachzuvollziehen. Denn dabei handelt es sich um die Entscheidung über den obersten Grundsatz der Metaphysik und, was dasselbe sagt, um das innerste Wesen des metaphysischen Denkens, des Denkens und der Wahrheit überhaupt.

Der Satz vom Widerspruch als Befehl (Nietzsche)

Nietzsche erkennt, daß im Satz vom Widerspruch ein Satz über das Seiende als solches vorausgesetzt ist, aber er verkennt, daß *diese* Voraussetzung die eigentliche und einzige von Aristoteles vollzogene Setzung dieses Satzes ist. Doch lassen wir jetzt diese Verkennung auf sich beruhen. Wir fragen statt dessen anderes. Wenn Nietzsche so entschieden darauf drängt, *dem* nachzugehen, was in dem Satz vom Widerspruch *vorausgesetzt* sei, dann muß er selbst in dieser Richtung fragen. Er muß ins Klare bringen, *was* über das Seiende gesagt wird, wenn anders die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch in einem Entscheid über das Seiende besteht. Allein Nietzsche fragt nicht, was in dieser Voraussetzung über das Seiende ausgemacht wird; denn das Wahre des Satzes kann für ihn nicht in dem liegen, was der Satz enthält, sondern das Wahre des Satzes besteht in der Art, wie dieser Satz ein Für-wahr-halten ist, in der Weise, wie er sein Gesetztes setzt. Daher stellt Nietzsche die Frage, ob überhaupt eine solche Setzung, die ausmacht, was das Seiende im Wesen ist, möglicht sei und wenn ja, welchen Charakter diese Setzung allein haben könne. Erst mit der

Kennzeichnung des Setzungscharakters *der* Setzung, die die Voraussetzung des Satzes vom Widerspruch ausmacht, wird in Nietzsches Sinne das im Satz vom Widerspruch sich aussprechende Für-wahr-halten in seinem Wesen begriffen.
Der entscheidende Abschnitt von n. 516 lautet daher:

> »Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff ›Wirklichkeit‹, für uns erst zu *schaffen?* ... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit*, sondern einen *Imperativ* über Das, was als wahr gelten *soll*.«

Damit bejaht Nietzsche zwar die Möglichkeit einer Setzung, die ausmacht, als was das Seiende im Wesen zu fassen sei. Aber diese Setzung beruht nicht darauf, daß sich das Vorstellen und Denken an das Seiende anmißt, um an ihm abzunehmen, welchen Wesens das Seiende sei. Dafür müßten wir schon wissen, worin das Wesen des Seienden bestehe, und jene nachträgliche Anmessung und Feststellung würde überflüssig. Der Satz vom Widerspruch ist keine Anmessung an das irgendwie aufgreifbare Wirkliche sondern selbst Maßsetzung. Er sagt vor, was Seiendes sei und was allein für seiend gelten könne, nämlich das *sich-nicht-Widersprechende*. Der Satz gibt überhaupt erst die Anweisung dafür, was für seiend gelten soll. Er spricht ein Sollen aus, ist ein Imperativ.
Die Auslegung des Satzes vom Widerspruch als Imperativ, der sagt, was als seiend gelten soll, steht im Einklang mit Nietzsches Auffassung der Wahrheit als eines Für-wahr-haltens. Erst diese Auslegung des Satzes vom Widerspruch und seine Erörterung führen uns in das innerste Wesen des Für-wahr-haltens. Denn, wenn die Wahrheit keine ab-

bildende Anmessung sein kann und ein *Dafürhalten* sein soll, woran muß dieses sich halten? Setzt es sich, jedes Maßes und jedes Haltes beraubt, nicht selbst dem Grundlosen der eigenen Willkür aus?

Das Für-wahr-halten bedarf somit in sich und für sich eines Leitmaßes, das angibt, was für seiend, d. h. für wahr gehalten werden, für wahr gelten soll. Sofern aber das Für-wahr-halten auf sich gestellt bleibt, kann dieses Leitmaß nur einem ursprünglicheren Dafürhalten entstammen, das von sich aus vor-setzt, was als seiend und wahr gelten soll.

Woher nimmt diese ursprüngliche Maßstabsetzung ihr Gesetz? Ist sie ein blinder Zufall, irgendwann von irgendwem vollzogen und seitdem auf Grund dieser Tatsächlichkeit bindend? Nein – denn in diesem Falle wäre wiederum, nur in abgewandelter Form, die Wesensbestimmung des Seins durch die verfängliche Berufung auf ein bereits vorhandenes und als vorhanden gesichertes Seiendes erschlichen. Das Seiende wäre in diesem Fall der tatsächlich vorhandene und »allgemein« anerkannte »Satz«. Doch das Wesen dieses Satzes bestimmt sich aus der Art der in ihm waltenden Setzung. Die im Satz vom Widerspruch liegende Maßstabsetzung für das, was als seiend soll gelten können, ist ein »Imperativ« – also ein *Befehl*. Damit sind wir in einen ganz anderen Bezirk verwiesen.

Indes werden wir nun erst recht an Nietzsche die Frage richten müssen: Wer befiehlt hier und wem? Woher und wie kommt es im Bereich des Denkens und Erkennens und der Wahrheit überhaupt zu Befehlen, zu solchem, was Befehlscharakter hat?

Wir sehen jetzt nur so viel: Wenn der Satz vom Widerspruch der oberste Grundsatz des Für-wahr-haltens ist, wenn er als solcher das Wesen des Für-wahr-haltens trägt und ermöglicht, und wenn der Setzungscharakter dieses Satzes ein Befehl ist,

dann hat das Wesen der Erkenntnis zuinnerst die Wesensart des Befehlshaften. Erkennen ist jedoch als Vor-stellen von Seiendem, Beständigem, ist als Bestandsicherung eine notwendige Wesensverfassung des Lebens selbst. Also hat das Leben in sich – in seiner Lebendigkeit – den Wesenszug des Befehlens. Die Bestandsicherung des menschlichen Lebens vollzieht sich demnach in einer Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend gelten solle, was Sein heiße.

Wie geschieht diese Entscheidung? Vollzieht sie sich in der Form der Aufstellung einer Definition des »Seins« oder in der Klärung der Bedeutung des Wortes »Sein«? Weit entfernt! Jener Grundakt und somit das Wesentliche der Bestandsicherung besteht darin, daß er das Lebewesen »Mensch« in die Durchblicksbahn einer Perspektive auf dergleichen wie Seiendes versetzt und auf ihr im Gang hält. Der Grundakt der Perspektivengründung vollzieht sich im Vorstellen dessen, was der Satz vom Widerspruch bereits in nachträglicher Form satzmäßig ausspricht. Jetzt dürfen wir den Satz nicht mehr als ein einleuchtendes, an sich gültiges Axiom nehmen, wir müssen mit seinem Setzungscharakter ernst machen. Der Satz ist ein *Befehl.* Auch wenn wir noch nicht wissen, wie wir diesen Befehlscharakter in seiner Wesensherkunft begreifen sollen, aus dem Bisherigen läßt sich schon ein Vierfaches herausheben und gleichsam zu einer Stufe bilden, auf der wir einen Schritt höhersteigen, um die innere Aussicht auf das volle Wesen der Wahrheit in den Besitz zu nehmen.

1. Deutlicher zeichnet sich jetzt ab, in welchem Sinne die Erkenntnis für das Leben notwendig ist. Zunächst, und vor allem auch nach dem unmittelbaren Wortlaut der Nietzscheschen Sätze, sah es so aus, als sei die Erkenntnis als Bestandsicherung dem Lebewesen von außen her aufgezwungen, weil sie dem Lebewesen im »Kampf ums Dasein« einen

Nutzen und Erfolg bringt. Aber niemals kann ein Nutzen und eine Nützlichkeit der Grund für das Wesen eines Verhaltens sein, weil jeder Nutzen und jede Ansetzung eines Nutzzweckes bereits aus der Perspektive dieses Verhaltens gesetzt und demnach immer nur Folge einer Wesensverfassung ist.

Zwar streift Nietzsche häufig genug im Wortlaut seiner oft und oft notwendig übertreibenden Sätze die gewöhnlichste aller Meinungen, etwas sei wahr, weil und sofern es dem vielberufenen »Leben« nütze. Aber Nietzsches Wortlaut meint etwas durchaus Anderes. Die Bestandsicherung ist nicht notwendig, weil sie einen Nutzen abwirft, sondern die Erkenntnis ist für das Leben notwendig, weil das Erkennen in sich selbst und aus sich selbst eine Notwendigkeit entspringen läßt und zum Austrag bringt, weil Erkennen in sich *Befehlen* ist. Und es ist Befehlen, weil es einem Befehl entstammt.

2. Wie sollen wir aus dem bisher Dargelegten den Befehlscharakter des Erkennens begreiflich machen? Die Auslegung des Satzes vom Widerspruch ergab: Die maß-gebende Horizontziehung, die Eingrenzung dessen, was Seiendes heißt und was so gleichsam den Umkreis alles einzelnen Seienden umstellt, diese Horizontziehung ist ein *Imperativ*. Wie reimt sich dies zusammen mit dem, was zuvor in n. 515 als das Wesen der Vernunft sich herausstellte – mit dem dichtenden Charakter des Erkennens? Befehlen und Dichten, Kommando und frei spielendes Bilden – schließen sie sich nicht aus wie Wasser und Feuer? Vielleicht, ja gewiß, solange unsere Begriffe von Befehlen und Dichten nur bis an das Nächstbekannte und Geläufige reichen. Dann nämlich reden wir schon dort von Befehlen, wo ein sogenannter Befehl nur weitergegeben wird, ein »Befehl«, der vielleicht selbst auch nur so heißt und keiner ist, gesetzt nämlich, daß wir das Befehlen in seinem Wesen fassen und dieses nur dort finden, wo eine

Möglichkeit des Verhaltens und der Haltung allererst zum Gesetz erhoben, als Gesetz geschaffen wird. Dann besagt das Wort »Befehl« nicht erst die *Kundgabe* einer Forderung und das Verlangen ihrer Erfüllung.

Befehlen ist zuvor die Errichtung und das Wagnis dieser Forderung, die sie erst schaffende Entdeckung ihres Wesens und Setzung ihres Rechtes. Dieses wesentlich gemeinte Befehlen ist immer schwerer als das Gehorchen im Sinne der Befolgung des schon *gegebenen* Befehls. Das eigentliche Befehlen ist ein Gehorchen gegenüber jenem, was in freier Verantwortung übernommen, wenn nicht gar erst geschaffen sein will. Das wesentliche Befehlen setzt allererst das Wohin und Wozu. *Befehlen* als Kundgabe einer schon angewiesenen Forderung und *Befehlen* als Stiftung dieser Forderung und Übernahme der in ihr liegenden Entscheidung sind grundverschieden. Das ursprüngliche Befehlen und Befehlenkönnen entspringt immer nur einer *Freiheit*, ist selbst eine Grundform des eigentlichen Freiseins. Die Freiheit ist – in dem einfachen und tiefen Sinne, in dem Kant ihr Wesen begriff – in sich *Dichten:* das grundlose Gründen eines Grundes in der Weise, daß sie sich selbst das Gesetz ihres Wesens gibt. Nichts anderes jedoch meint das Befehlen.

Der gedoppelte Hinweis auf den Befehls- und Dichtungscharakter der Erkenntnis weist daher in einen einheitlichen, einfachen, verborgenen Wesensgrund des Für-wahr-haltens und der Wahrheit.

3. Durch die Kennzeichnung des Setzungscharakters des Satzes vom Widerspruch als »Imperativ«, durch den Hinweis auf den Wesenseinklang von Befehlen und Dichten erfährt nun auch der Schlußabschnitt der Aufzeichnung n. 515, den wir bisher übergingen, seine Aufhellung.

»Die subjektive Nötigung, hier nicht widersprechen zu können, ist eine biologische Nötigung: der Instinkt der

Nützlichkeit, so zu schließen wie wir schließen, steckt uns im Leibe, wir *sind* beinahe dieser Instinkt ... Welche Naivität aber, daraus einen Beweis zu ziehen, daß wir damit eine ›Wahrheit an sich‹ besäßen! ... Das Nicht-widersprechen-können beweist ein Unvermögen, nicht eine ›Wahrheit‹.«

Nietzsche spricht hier von einem »Nicht-widersprechen-können«. Das will heißen: im Widerspruch nicht verharren können, also den Widerspruch vermeiden müssen — »hier«, nämlich in dem Falle, daß Seiendes gedacht und vorgestellt werden soll. Dieser Fall ist kein beliebiger und einzelner sondern ein wesentlicher und ständiger, *der* Fall, in dem das Lebendige von der Art des Menschen lebt. Was bedeutet nun dieses Nichtanderskönnen — nämlich nicht anders als *widerspruchslos* denken? Nietzsche antwortet mit dem Schlußsatz: »Das Nicht-widersprechen-können beweist ein Unvermögen, nicht eine ›Wahrheit‹.«

Hier werden »Unvermögen« und »Wahrheit« einander entgegengestellt. Das Wort »Unvermögen« ist allerdings ein sehr mißverständlicher Ausdruck, sofern er die Vorstellung eines bloßen Nichtkönnens nahelegt im Sinne des Aussetzens des Verhaltens, während doch gerade ein Müssen, ein notwendiges sich-so-und-so-Verhalten gemeint ist. Warum Nietzsche dennoch von einem Unvermögen spricht, erklärt sich aus der Absicht, dem überlieferten Begriff der Wahrheit den schärfsten Gegensatz zu verschaffen, um dadurch die Abhebung seiner Deutung des Erkennens und Für-wahr-haltens so einprägsam zu machen, daß sie fast zum Anstoß wird. Was Nietzsche unter den Titeln »Unvermögen« und »Wahrheit« einander entgegenstellt, ist dasselbe, was er in n. 516 meint. Dort sagt er: Der Satz vom Widerspruch ist kein Axiom, das auf Grund einer Anmessung an das Wirkliche gilt. Das Axiom ist keine adaequatio intellectus et rei, keine

Wahrheit im überlieferten Sinne – es ist Maßstabsetzung. Das Gewicht des Gegensatzes liegt im Herausheben des Setzungs-, Dichtungs- und Befehlscharakters im Unterschied zum bloß abschreibenden Nachbilden eines Vorhandenen. Die überspitzte Rede vom »Unvermögen« will gerade sagen: Die Widerspruchlosigkeit und ihre Befolgung entspringen nicht der Vorstellung der Abwesenheit von sich widersprechenden Dingen, sondern einem notwendigen Befehlsvermögen und dem in ihm gesetzten Müssen.

Man könnte hier und an vielen anderen gleichartigen Stellen die beinahe verärgerte Frage äußern: warum setzt Nietzsche die Worte so unverständlich? Die Antwort ist klar: weil er hier kein Lehr- und Schulbuch zur »Propädeutik« einer schon fertigen »Philosophie« schreibt, sondern unmittelbar aus dem eigentlich zu Wissenden spricht. Im Gesichtsfeld seines Gedankenganges ist der besprochene Satz so eindeutig und knapp wie möglich. Freilich steht hier noch eine Entscheidung offen: Ob ein Denker *so* sprechen soll, daß ihn ein beliebiger Jedermann ohne weiteres Zutun versteht, oder ob das denkerisch Gedachte so gesagt sein will, daß die Nachdenkenden erst sich auf einen langen Weg machen müssen, auf dem jener Jedermann notwendig zurückbleibt und nur Einzelne vielleicht in die Nähe des Ziels gelangen.

Darin liegt noch die andere Frage, was wesentlicher und geschichtlich entscheidender sei: Daß möglichst Viele und Alle sich mit der größtmöglichen Oberflächlichkeit des Denkens begnügen, oder daß Einzelne auf den Weg finden. Unter der Entscheidung dieser Fragen steht jede Stellungnahme zu der vielleicht anstößigen Unklarheit, die der Schlußsatz von n. 515, ja sogar die ganze Aufzeichnung enthält, insofern sie die handgreiflichsten Belege für Nietzsches »Biologismus« bietet, der zwar nicht Nietzsches Grundstellung ausmacht, indes zu ihr als notwendige Zweideutigkeit gehört.

4. Die Hinleitung auf den befehlenden und dichtenden Charakter des Erkennens verschaffte uns den Ausblick auf eine eigene, im Wesen der Erkenntnis waltende Notwendigkeit, die allein begründet, weshalb und in welcher Weise die Wahrheit als Für-wahr-halten ein notwendiger *Wert* ist. Die Notwendigkeit – das Müssen des Befehlens und Dichtens – entspringt der Freiheit. Zum Wesen der Freiheit gehört das Bei-sich-selbst-sein, dieses, daß ein Seiendes *freier* Art sich selbst einfallen, daß es sich selbst in seinen Möglichkeiten sich zugeben kann. Dergleichen Seiendes steht außerhalb des Bezirkes, den wir gewöhnlich den biologischen nennen, den pflanzlich-tierischen. Zur Freiheit gehört jenes, was nach einer bestimmten Auslegungsrichtung neuzeitlichen Denkens als »Subjekt« sichtbar wird. Nietzsche spricht auch (n. 515, Schlußabschnitt) von der »subjektiven Nötigung« zur Vermeidung des Widerspruches; nämlich in dem ständigen Wesensfalle des Subjekts Mensch, in welchem Falle das Subjekt Objekte vorstellt, d. h. Seiendes denkt.

»Subjektive Nötigung« heißt die dem Wesen der Subjektivität, d. h. der Freiheit gemäße Nötigung. Aber Nietzsche sagt doch: »Die subjektive Nötigung« ... »ist eine biologische Nötigung«; er nennt das Schließen nach der Regel des Satzes vom Widerspruch einen »Instinkt«; und er sagt im voraufgehenden Abschnitt, die Vernunft, das Vermögen zu denken, sei »eine bloße Idiosynkrasie bestimmter Tierarten«. Indes sagt Nietzsche auch eindeutig: dieser Satz vom Widerspruch, dessen Notwendigkeit und Gültigkeit hinsichtlich ihres Wesens in Frage stehen, ist ein »Imperativ«, d. h. er gehört in den Bereich der Freiheit, welcher Bereich für die Freiheit nicht irgendwo bereit liegt, sondern durch sie selbst gegründet wird. Das Wesen der im Satz vom Widerspruch genannten Nötigung bestimmt sich niemals aus dem biologischen Bezirk.

Sagt nun Nietzsche gleichwohl: Diese Nötigung ist eine »biologische«, dann ist es vielleicht doch nicht gewaltsam und nicht verzwungen, wenn wir die *Frage* stellen, ob denn der Titel »biologisch« nicht etwas anderes meine als das pflanzlich und tierisch vorgestellte Lebendige. Wenn wir immer wieder darauf stoßen, daß Nietzsche in der Absetzung gegen den überlieferten Wahrheitsbegriff das Für-wahr-halten, den Vollzugscharakter des Lebens als eines dichtend-befehlenden heraushebt, liegt es dann nicht nahe, aus dem Wort »biologisch« etwas anderes herauszuhören – jenes nämlich, was die Wesenszüge des Dichtens und Befehlens zeigt? Liegt es nicht nahe, das Wesen des soundso oft genannten Lebens erst einmal aus diesen Wesenszügen zu bestimmen, statt einen unbestimmten und wirren Begriff von »Leben« bereitzuhalten, um damit alles und somit nichts zu erklären?

Nietzsche bezieht gewiß alles auf das »Leben« – das »Biologische«; aber denkt er das Leben selbst, das Biologische, noch »biologisch«, mithin so, daß er das Wesen des Lebens aus pflanzlich-tierischen Erscheinungen erklärt? *Nietzsche denkt das »Biologische«, das Wesen des Lebendigen in der Richtung des Befehls- und Dichtungshaften, des Perspektivischen und Horizonthaften: der Freiheit.* Er denkt das Biologische, will heißen, das Wesen des Lebendigen durchaus *nicht* biologisch. Nietzsches Denken steht so wenig in der Gefahr des Biologismus, daß er eher umgekehrt dazu neigt, auch das im eigentlichen und strengen Sinne Biologische – das Pflanzliche und Tierische – *nichtbiologisch*, d. h. zunächst *menschlich* zu deuten, von den Bestimmungen der Perspektive, des Horizontes, des Befehlens und Dichtens, überhaupt des Vorstellens von Seiendem her. Doch dieser Entscheid über Nietzsches Biologismus bedürfte einer weitergreifenden Verdeutlichung und Begründung.

Wir wollen die Frage, ob Biologismus oder nicht, an dem

bestimmten Leitfaden der einen Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit als einer Gestalt des Willens zur Macht sich selbst beantworten lassen.

Die Wahrheit und der Unterschied von »wahrer und scheinbarer Welt«

Bis jetzt wurde deutlich: Wahrheit ist Für-wahr-halten; dieses aber ist im Wesen das perspektivisch-horizonthafte Ab- und Voraussehen auf Gleichheit und Selbigkeit als den Grund von Beständigkeit. Als horizonthafte Beständigung innerhalb der Perspektive auf Beständigkeit macht die Erkenntnis das Wesen des menschlichen Lebens mit aus, sofern dieses zu Seiendem sich verhält. Weil den Wesensbestand menschlichen Lebens mitausmachend, ist die Erkenntnis eine innere Bedingung dieses Lebens. Die Wahrheit als Für-wahr--halten, d. h. Für-seiend-nehmen, begreift Nietzsche als einen *notwendigen Wert, wenngleich nicht als den höchsten.*
So ergibt sich aus Nietzsches Auslegung des Wesens der Wahrheit zwar eine Herabsetzung ihres Ranges; diese mag im Blick auf die bisherige metaphysische Vorherrschaft des Wahren als des an sich und ewig Seienden und Gültigen durchaus befremden. Gleichwohl liegt Nietzsches metaphysischer Entwurf klar und unverzwungen vor uns: Die Wahrheit gehört als Beständigung zum Leben. Das menschliche Leben selbst, eingehörig in das Chaos, gehört diesem als dem überdrängenden Werden eigentlich zu in der Weise der Kunst. Was die Wahrheit nicht vermag, leistet die *Kunst:* die Verklärung des Lebendigen in höhere Möglichkeiten und dadurch die Verwirklichung und den Vollzug des Lebens inmitten des eigentlich Wirklichen – des Chaos.
Wenn Nietzsche *hier*, d. h. im Umkreis des metaphysischen

Denkens des Seienden im Ganzen, von der *Kunst* spricht, meint er *nicht nur* die Kunst im engeren Sinne der bekannten Kunstgattungen. Kunst gilt als Name für jede Form der verklärenden, bündigen Versetzung des Lebens in höhere Möglichkeiten; auch die Philosophie ist in diesem Sinne »Kunst«. Will man sagen, für Nietzsche sei also der höchste Wert die Kunst, dann hat diese Aussage nur Sinn und Recht, wenn Kunst metaphysisch begriffen wird, wenn dabei zugleich offen bleibt, welche Wege der Verklärung jeweils den Vorrang erhalten.

Eine Zeitlang neigte Nietzsche dahin, seine metaphysische Grundstellung durch eine rangmäßige Gegeneinandersetzung von Wahrheit und Kunst für entschieden und gesichert zu halten. Die Wahrheit macht das Chaos fest und hält sich kraft dieser Verfestigung des Werdenden in der scheinbaren Welt; die Kunst als Verklärung eröffnet Möglichkeiten, gibt das Werdende in sein Werden frei und bewegt sich so in der »wahren« Welt. Damit ist die Umkehrung des Platonismus vollzogen. Unter der Voraussetzung von Nietzsches Auslegung des Platonismus im Sinne der Unterscheidung der »wahren und der scheinbaren Welt« läßt sich sagen: Die wahre Welt ist das Werdende, die scheinbare Welt ist das Feste und Beständige. Die wahre und die scheinbare Welt haben ihre Plätze und Ränge und ihre Art vertauscht; aber in dieser Vertauschung und Umkehrung bleibt gerade die *Unterscheidung* einer wahren und scheinbaren Welt erhalten. Die Umkehrung ist nur unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung vollziehbar.

Wäre Nietzsche kein Denker gewesen, hätte er nicht in der verborgenen Mitte des Seienden offen fragenden Blickes als einsamer Wächter fest gestanden, hätte er sich nur als »ewiger Kurgast« ein Weltbild und Weltgebäude für gebildete und ungebildete Zeitgenossen aus hundert Büchern zusam-

men- und zurechtgerechnet, um sich selbst noch davor oder darin zur Ruhe zu setzen und »Widersprüche« zum Ausgleich zu bringen, dann freilich hätte er die Augen schließen müssen vor den Abgründen, an deren Ränder ihn der dargestellte Weltentwurf brachte. Aber Nietzsche schloß die Augen nicht, er ging auf das zu, was er sehen mußte, er ging in den beiden letzten Jahren seines Denkens diesen selbst gebahnten und nun unausweichlichen Gang bis ins Äußerste.
Die letzten Schritte seines Denkens kennen wir kaum und ahnen noch weniger ihre Tragweite, mißleitet vor allem durch die schon zum Dogma gewordene Ansicht, Nietzsche habe sich seit dem »Zarathustra« nicht mehr »entwickelt« sondern »nur« Erreichtes auszubauen versucht. Nun ist die Rede und Vorstellung von »Entwicklung« hier überhaupt ungemäß; wenn man aber schon in diesem Sinne denkt, dann muß gesagt werden, daß Nietzsches uns noch unbekannte *letzte* »Entwicklung« alles hinter sich läßt, was er auf dem Weg seines Denkens an Umkippungen überstanden hat.
Mit dem Gesagten deutet sich an, daß *dann* auch unsere bisherige Darstellung von Nietzsches Auffassung des Wesens der Wahrheit noch nicht das Endgültige geben konnte; daß wir den entscheidenden Schritt auf seinem Gedanken-Gang erst vollziehen müssen, freilich auch nur vollziehen können, wenn wir das Bisherige wissen; denn Nietzsches äußerster Schritt in der Wesensbestimmung der Wahrheit kommt nicht unvermittelt. Er ergibt sich allerdings auch nicht, wie man hinterher feststellen könnte, von »selbst«, – er entspringt aus der je wieder anfangenden Rücksichtslosigkeit des Denkens. Denn das denkerische Denken hat seine *eigene* Stetigkeit. Sie besteht in der Folge von immer anfänglicheren Anfängen, eine Denkungsart, die dem wissenschaftlichen Denken so fern ist, daß man nicht einmal sagen kann, sie sei ihm nur entgegengesetzt. Wenn nun der Gedanken-Gang zum

Willen zur Macht Nietzsches einzigen Gedanken entfaltet, dann müssen die Erkenntnis und die Wahrheit sich erst dort unverhüllt als eine Gestalt des Willens zur Macht zeigen, wo sie selbst in ihrem äußersten Wesen gedacht sind.

Mit Absicht wurde mehrmals schon auf eine eigentümliche Zweideutigkeit in Nietzsches Wahrheitsbegriff hingewiesen, die Nietzsche auch nie verschleiern will, die er aber in ihrer inneren Abgründigkeit nicht sogleich bewältigt. Es ergab sich: Das Wahre dieser Wahrheit ist nicht das Wahre; denn das Wahre dieser Wahrheit bedeutet das vor-gestellte Beständige, das zum Seienden Festgemachte. Dieses Feste erweist sich in der leitenden Perspektive auf das Chaos als eine Verfestigung des Werdenden; die Verfestigung wird zur Verleugnung des Strömenden, Sichüberdrängenden; die Verfestigung ist Abkehr vom eigentlich Wirklichen. Das Wahre als festgemachtes Verfestigendes schließt sich durch diese Verleugnung des Chaos von der Einstimmigkeit mit dem eigentlich Wirklichen aus. Das Wahre dieser Wahrheit ist im Hinblick auf das Chaos diesem nicht angemessen, also unwahr, also Irrtum. Nietzsche spricht dies eindeutig in dem schon angeführten Satz aus: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.« (»Der Wille zur Macht«, n. 493; 1885) Dieser Satz dürfte durch das bisher Erörterte hinreichend geklärt und erwiesen sein.

Doch was ist daran zweideutig? Wir könnten höchstens noch sagen: Die eindeutige Bestimmung der Wahrheit als einer Art Irrtum läuft dem gewöhnlichen und eingleisigen Alltagsdenken entgegen; sie ist, griechisch gesagt: ein παράδοξον. Die immer wieder ausgesprochene Deutung der Wahrheit als Irrtum, als Illusion, als Lüge, als Schein, ist nur allzu eindeutig. Von einer Zweideutigkeit kann nur dort gesprochen werden, wo ein und dasselbe in zweifacher

und verschiedener Bedeutung gedacht ist. Eine wesentliche Zweideutigkeit – die also nicht auf einer bloßen Lässigkeit des Denkens und Sagens beruht –, besteht nur dort, wo die zweifache Bedeutung des Selben unausweichlich ist.

Hier aber steht klar: Wahrheit ist eine »Art von Irrtum«. Und Irrtum besagt: Vorbeigehen an der Wahrheit, Verfehlen des Wahren. Gewiß, und deshalb läßt der Irrtum die Wahrheit beiseite.

Wenn nur nicht im Irrtum – und in ihm sogar wesentlicher als im Wahren – die Wahrheit ständig und immer aufdringlicher andrängte! Der Irrtum bleibt auf das Wahre und die Wahrheit angewiesen; wie sollte der Irrtum ein Verfehlen sein können, wie sollte er die Wahrheit verfehlen, *an ihr* vorbei- und *sie* übergehen können, wenn *sie* nicht wäre? Aller Irrtum lebt zuerst – in seinem *Wesen* nämlich – von der Wahrheit. Wenn Nietzsche also eindeutig sagt: die Wahrheit ist eine Art Irrtum, dann muß er in diesem Begriff »Irrtum« mitdenken: Verfehlung der Wahrheit, Abirren von der Wahrheit.

Die Wahrheit, die als Irrtum begriffen ist, wurde als das Festgemachte, Beständige bestimmt. Der so gemeinte Irrtum aber denkt notwendig die Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit mit dem Wirklichen, d. h. mit dem werdenden Chaos. Die Wahrheit als Irrtum ist eine Verfehlung der Wahrheit. Die *Wahrheit* ist Verfehlung der *Wahrheit*. In der unzweideutigen Wesensbestimmung der Wahrheit als Irrtum wird die Wahrheit notwendig zweimal und jedesmal anders, also zweideutig gedacht: einmal als Festmachung des Beständigen und zum anderen als Einstimmigkeit mit dem Wirklichen. Nur unter Zugrundelegung dieses Wesens der Wahrheit als Einstimmigkeit kann die Wahrheit als Beständigkeit ein Irrtum sein. Dieses im Irrtumsbegriff zugrundegelegte Wesen der Wahrheit ist jenes, das von alters-

her im metaphysischen Denken als Angleichung an das Wirkliche und als Einstimmigkeit mit ihm, als ὁμοίωσις bestimmt wird. Die Einstimmigkeit muß nicht notwendig im Sinne einer abbildend-nachschreibenden Übereinstimmung ausgelegt werden. Wenn Nietzsche den Wahrheitsbegriff im Sinne der abbildenden Adäquation ablehnt und dies mit Recht, dann braucht er damit nicht schon die Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit mit dem Wirklichen zurückzuweisen. Er weist diese herkömmliche und, wie es scheinen möchte, natürlichste Wesensbestimmung der Wahrheit auch keineswegs zurück. Sie bleibt vielmehr das Leitmaß für die Ansetzung des Wesens der Wahrheit als Festmachung gegenüber der Kunst, die als Verklärung eine *Einstimmigkeit* mit dem Werdenden und seinen Möglichkeiten ist und *auf Grund* gerade dieser Einstimmigkeit mit dem Werdenden ein *höherer* Wert. Aber Nietzsche spricht hier bei dem, was die Kunst in ihren Gebilden bildet, nicht von »Wahrheit«, sondern von Schein. Nietzsche weiß, daß auch das Kunstwerk als Gestalthaftes *fest*-stellen muß und damit gleichfalls zum Schein wird, allerdings zu einem »Schein«, in dem die höheren Möglichkeiten des Lebens aufscheinen und scheinen, d. h. leuchten. So wird auch der Begriff des Scheins noch zweideutig.

Wir stehen jetzt in einer doppelten, sich überkreuzenden Zweideutigkeit: Wahrheit als Festmachung des Seienden (die irrtumshafte Wahrheit) und Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Werdenden. Diese Einstimmigkeit mit dem Werdenden, erreicht in der Kunst, ist aber ein Schein und zwar Schein als Scheinbarkeit (das festgewordene Werk ist nicht das Werdende selbst) *und* Schein als Aufscheinen der neuen Möglichkeiten in jenem Schein. So wie die Wahrheit als Irrtum der Wahrheit als Einstimmigkeit bedarf, so bedarf der Schein als Aufscheinen des Scheins im Sinne der Schein-

barkeit. Dies alles nimmt sich sehr verknäuelt, um nicht zu sagen, verzwickt aus und ist doch in seinen Bezügen einfach, – gesetzt daß wir *wirklich* denken, also das *ganze Gefüge* des *Wesens* von Wahrheit und Schein und ihrer Wechselbeziehung durchblicken.

Wenn nun aber in der irrtumshaft gefaßten Wahrheit zugleich Wahrheit im Sinne der Einstimmigkeit vorausgesetzt wird und wenn auch diese Wahrheit sich noch als ein Schein und eine Scheinbarkeit erweist, wird dann schließlich nicht alles zu Irrtum und Schein? Alle Wahrheiten und Arten von Wahrheiten sind nur verschiedene Arten und Stufen von »Irrtümern« (vgl. n. 535). Dann gibt es in der Tat keine Wahrheiten und keine Wahrheit. Alles ist nur Schein und ein verschiedenartiges und verschiedenstufiges Scheinen.

Bis in dieses Äußerste muß gegangen werden. Dieses Äußerste ist nicht das Nichts – wie das kurzatmige Denken meinen möchte –, und der hier sich ankündigende »Nihilismus« ist kein Hirngespinst verzwickter Gedanken, sondern das Beziehen einer äußersten Stellung, in der die metaphysisch begriffene »Wahrheit« ihr letztmögliches Wesen erreicht. Wie klar Nietzsche diesen Gang in eine äußerste Grundstellung sieht, wie unmittelbar geschichtlich er die Tragweite dieser denkerischen Handlung abschätzt, in welcher Richtung er den Wesenswandel der metaphysischen Wahrheit sucht, dies alles zeigt ein Stück, das in das Buch »Der Wille zur Macht« aufgenommen ist (n. 749; Frühling–Herbst 1887, überarbeitet Frühling–Herbst 1888). Wir werden es freilich erst dann – und auch dann nur ungefähr – begreifen, wenn wir Nietzsches Gedanken-Gang zum Wesen der Wahrheit wirklich bis ins Äußerste gegangen sind; denn *noch* sind wir nicht dort, wenngleich es scheinen möchte, daß sich bereits alles auflöst und zernichtet und

somit überhaupt kein Äußerstes der Wahrheitsauslegung mehr möglich wird.

Die Wahrheit als Für-wahr-halten ist Irrtum, wenngleich ein *notwendiger*. Die Wahrheit als Einstimmigkeit mit dem Werden, die Kunst, ist Schein, wenngleich ein *verklärender*. Es gibt keine »wahre Welt« im Sinne eines an sich Gleichbleibenden, ewig Gültigen. Der Gedanke der wahren Welt als des zuerst und in allem und von sich her Maßgebenden denkt ins Nichts. Der Gedanke einer so gedachten wahren Welt muß abgeschafft werden; dann bleibt nur die *scheinbare* Welt übrig, die Welt als ein zum Teil notwendiger, zum Teil verklärender Schein: Wahrheit und Kunst als die Grundformen, in denen das Scheinen der scheinbaren Welt zum Erscheinen kommt. Wie steht es mit dieser Welt der Scheinbarkeit? Kann man, nachdem die wahre Welt abgeschafft werden mußte, noch sagen, dann bleibe uns die *scheinbare* Welt übrig? Wie soll denn ein Übriges bleiben, wenn außer ihm nichts anderes ist? Bildet *dann* nicht das eben noch sogenannte Übrige Alles und das Ganze? Ist dann die scheinbare Welt nicht für sich die *einzige* Welt? Was sollen wir von ihr halten, und wie sollen wir uns in ihr halten?

Unsere Frage ist: Wie steht es mit der »scheinbaren Welt«, die nach der Abschaffung der »wahren Welt« noch bleibt? Was heißt hier Scheinbarkeit?

Die Aufhellung des Wesens des Lebens von der ihm eigenen Bestandsicherung her führte zum Hinweis auf den *perspektivischen* Grundcharakter des Lebens. Das Lebendige steht und hält sich je in einer Durchblicksbahn auf einen Umkreis von Möglichkeiten, die jeweils so oder so festgemacht werden, sei es als Wahres der Erkenntnis, sei es als »Werk« der Kunst. Jedesmal ist dieses Eingrenzen, die Horizontziehung: die Errichtung eines Scheins. Das Gestaltete sieht so aus wie das Wirkliche, doch *als Gestaltetes* und Festes ist es gerade

schon nicht mehr Chaos sondern *festgestellter* Andrang. Der Schein ersteht im Raum der jeweiligen Perspektive, in der jeweils ein bestimmter Blickpunkt waltet, auf den der Horizont »relativ« ist. Dementsprechend sagt Nietzsche in n. 567 (1888):

> »Das *Perspektivische* also gibt den Charakter der ›Scheinbarkeit‹ ab! Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet!«

Allein wir fragen: Was verschlüge es, wenn die *Relativität* abgerechnet wäre? Würde so nicht das Absolute gewonnen? Als ob durch Wegbleiben des Relativen schon das vielbegehrte Absolute sich einfinden möchte! Warum aber liegt Nietzsche so entschieden an der Rettung der *Relativität*? Was meint er mit Relativität? Nichts anderes als die Herkunft der Perspektive aus dem Durchblick-schaffenden und je aus einem Blickpunkt vor- und ausblickenden Leben. »Relativität« gilt hier als der Titel dafür, daß der horizonthafte Perspektivenumkreis, die »*Welt*«, nichts anderes ist als eine Schöpfung der »*Aktion*« des Lebens selbst. Aus dem Lebensvollzug des Lebendigen entspringt die Welt und *ist* nur *das* und *so*, als *was* und *wie* sie entspringt. Was ergibt sich daraus? Das Scheinbare der Welt kann auch nicht mehr als Schein gefaßt werden. Nietzsche sagt einige Abschnitte weiter:

> »Es bleibt kein Schatten von *Recht* mehr übrig, hier von *Schein* zu reden ...«

Weshalb? Weil die Eröffnung der Perspektive und die Horizontziehung nicht auf dem Wege einer Anmessung an eine an sich bestehende und überhaupt bestehende, d. h. »wahre« Welt erfolgen. Wenn keine Messung und Abschätzung an einem Wahren mehr geschieht, wie soll dann die aus der »Aktion« des Lebens entsprungene Welt überhaupt noch als »Schein« abgestempelt und begriffen werden können? Mit

der Einsicht in diese Unmöglichkeit ist der entscheidende Schritt getan, vor dem Nietzsche lange gezögert hat, der Schritt in das Wissen, das sein Gewußtes in aller Einfachheit *so* aussprechen muß: mit der Abschaffung der »wahren Welt« ist auch die »scheinbare Welt« abgeschafft. Was aber bleibt, wenn mit der wahren Welt auch die scheinbare Welt und so überhaupt diese Unterscheidung zu Fall kommt? Der Schlußsatz der Aufzeichnung n. 567, aus dem letzten Schaffensjahr, antwortet:

»Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz ›Welt‹ und ›Nichts‹ —«

Wahrheit und Schein sind im gleichen Falle; Wahrheit und Lüge sind in gleicher Weise beseitigt. Zunächst sieht es so aus, als seien Wahrheit und Schein zusammen in das Nichts aufgelöst und als heiße Auflösung die Vernichtung und Vernichtung das Ende und Ende das Nichts und Nichts die äußerste Entfremdung zum Sein.

So denkend, übereilen wir uns und vergessen, daß die Wahrheit als Irrtum ein *notwendiger Wert* ist und daß der Schein im Sinne der künstlerischen Verklärung der *höhere Wert* ist gegenüber der Wahrheit. Sofern Notwendigkeit hier besagt: zugehörig zum Wesensbestand und Wesensvollzug des Lebens, und wenn solche Zugehörigkeit den Gehalt des Begriffes *»Wert«* ausmacht, dann stellt ein Wert, je *höheren* Ranges er ist, eine um so tiefere Notwendigkeit dar.

Der äußerste Wandel der metaphysisch begriffenen Wahrheit

Wahrheit und Schein, Erkenntnis und Kunst, können daher mit der Abschaffung der »wahren und scheinbaren Welt« und ihres Gegensatzes nicht verschwunden sein. Indes muß sich das Wesen der Wahrheit gewandelt haben. Aber in welchem

Sinne und in welcher Richtung? Offenbar in jener, die sich aus *dem* Leitentwurf des Lebens und damit des Seins und der Wirklichkeit überhaupt bestimmt, der jener Beseitigung der wahren und der scheinbaren Welt und ihres Gegensatzes schon zugrunde liegt. Dieser Entwurf geht vermutlich erst recht ins Äußerste des metaphysischen Denkens, wenn anders die in ihm verwurzelte Auslegung und scheinbare Auflösung der Wahrheit diesen Gang nimmt. Im Bereich des Äußersten gibt es nur die eine Frage, wie es überstanden werde; ob es in seinem verborgenen Wesen als Ende begriffen und in ein Entsprechendes, d. h. in einen anderen Anfang, gerettet werde. Doch lange vordem müssen wir erst einmal wissen lernen, wohin Nietzsche selbst bei seinem Gang ins Äußerste zu stehen kommt.

Was wird in diesem Äußersten, wo der Unterschied zwischen einer wahren und einer scheinbaren Welt verschwindet, aus dem *Grunde* dieses Unterschiedes und seinem Verschwinden? Was wird jetzt aus dem Wesen der Wahrheit? Mit dieser Frage erreichen wir die Stelle, an der das schon erwähnte Stück genannt werden muß, worin Nietzsche die Richtung des letzten metaphysischen Wandels der metaphysisch als ὁμοίωσις gegründeten Wahrheit ahnen läßt.

Das gemeinte Stück findet sich als n. 749 im 3. Kapitel des III. Buches des »Willens zur Macht«. Dieses Kapitel wurde von den Herausgebern betitelt: »Der Wille zur Macht als Gesellschaft und Individuum«. Der erste Abschnitt, dem das Stück zugewiesen ist, wurde überschrieben »Gesellschaft und Staat«. Das Stück lautet:

> »Die europäischen Fürsten sollten sich in der Tat besinnen, ob sie unsrer Unterstützung entbehren können. Wir Immoralisten – wir sind heute die einzige Macht, die keine Bundesgenossen braucht, um zum Siege zu kommen: damit sind wir bei Weitem die Stärksten unter den Starken.

Wir bedürfen nicht einmal der Lüge: welche Macht könnte sonst ihrer entraten? Eine starke Verführung kämpft für uns, die stärkste vielleicht, die es gibt —: die Verführung der Wahrheit ... Der ›Wahrheit‹? Wer legt das Wort mir in den Mund? Aber ich nehme es wieder heraus: aber ich verschmähe das stolze Wort: nein, wir haben auch sie nicht nötig, wir würden auch noch ohne die Wahrheit zur Macht und zum Siege kommen. Der Zauber, der für uns kämpft, das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt und blind macht, das ist die *Magie des Extrems*, die Verführung, die alles Äußerste übt: wir Immoralisten — wir sind *die Äußersten* ...«

Nietzsche spricht hier von der höchsten und einzigen Macht der Mächtigsten. Diese bedürfen keiner Bundesgenossen mehr, nicht einmal mehr jener, die sonst und überhaupt jede Macht braucht. Jede Macht, sofern sie die Einrichtung der Gewalt in den Schein des Rechts ist, bedarf der Lüge, der Verstellung, der Verschleierung ihrer Absichten durch das Vorhalten scheinbar angestrebter, die Unterworfenen beglückender Zwecke. Die Mächtigsten, die Nietzsche meint, bedürfen dieser Bundesgenossenschaft nicht, für sie kämpft die »Wahrheit« selbst, die Wahrheit als Verführung, wobei sogar die Wahrheit nicht mehr Wahrheit genannt zu werden braucht, denn die »Wahrheit« ist mit der Überwindung der metaphysischen Unterscheidung aufgehoben in das Äußerste der ὁμοίωσις. Für die Mächtigsten kämpft »der Zauber« des Extrems. Der Zauber hebt durch die Verzauberung in eine andere Welt weg und bringt in ihr die Verzauberten auf eine andere Weise zu ihnen selbst. Verzauberung ist nicht Betäubung. Die Verzauberung geschieht hier durch die Erstellung des Äußersten, das jene, die für das Wahre sich entscheiden, ebenso in die Verzauberung zwingt, wie jene, die am Scheinbaren ein Genüge finden.

Die gedoppelte Zweideutigkeit von Wahrheit und Schein zwingt zu solchem, was weder das eine noch das andere ist, weder Wahrheit noch Schein, und was doch beide in ihrem zweideutigen Wechselbezug möglich macht, in sich aber nie *aus* ihnen erklärt werden kann. Diese Mächtigsten, die eine Erstellung des Äußersten wagen, nennen sich selbst »die Äußersten« oder auch die »Immoralisten«. Das rechte Verständnis dieses Namens verhilft uns zu einem deutlicheren Begriff von der Art dieser Äußersten und von dem, was ihr Äußerstes kraft seines Zaubers zum Siege führt.

»Immoralist« – dieses Wort nennt einen metaphysischen Begriff. »Moral« meint hier weder »Sittlichkeit« noch »Sittenlehre«. »Moral« hat für Nietzsche den weiten und wesentlichen Sinn von Ansetzung des Ideals, und zwar in der Bedeutung, daß das Ideal als das in den Ideen gegründete Übersinnliche der Maßstab für das Sinnliche sei und das Sinnliche als das Mindere und Unwertige und demzufolge als das zu Bekämpfende und Auszurottende gelte. Sofern alle Metaphysik auf die Unterscheidung der übersinnlichen Welt als der wahren gegen die sinnliche als die scheinbare gegründet wird, ist alle Metaphysik »moralisch«. Der Immoralist setzt sich gegen die alle Metaphysik begründende »moralische« Unterscheidung ab, er ist der Leugner der Unterscheidung einer wahren und scheinbaren Welt und der in ihr gesetzten Wertrangordnung. *»Wir Immoralisten« will sagen: wir, die außerhalb der die Metaphysik tragenden Unterscheidung stehen.* In diesem Sinne ist auch der Titel jener Schrift zu nehmen, die Nietzsche in seinen letzten Jahren veröffentlichte: »Jenseits von Gut und Böse«.

Die Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt nicht mehr zulassen, Immoralist sein, heißt in jenes Äußerste gehen, wo die Ziele und Maßstäbe nicht mehr vordergründig aus einer an sich wahren Welt *für* eine noch un-

wahre und unvollkommene abgelesen werden dürfen. Nietzsche sagt, die »europäischen Fürsten« (die Gestalter und Leiter der Geschichte und Geschicke der Völker) sollten sich besinnen, ob sie noch die Unterstützung der Immoralisten entbehren können. Das will heißen: sie sollten sich darüber klarwerden, ob die Ziele, die sie ihren Nationen stellen oder für sie gelten lassen, noch wirkliche Ziele sind, ob nicht die scheinheiligen Berufungen auf die Moral, auf die Kulturwerte, auf die Zivilisation und den Fortschritt eine längst brüchig gewordene Metaphysik zum Hintergrund haben. Die »Fürsten« sollten sich besinnen, ob dies überhaupt noch begründbare Ziele sind oder nicht lediglich Fassaden, nicht mehr durchdachte Überbleibsel einer zerbrochenen metaphysischen Welt; sie sollten sich besinnen, ob sich aus »dieser Welt« und für sie Ziele schaffen lassen, ob noch ein Wissen lebendig sei, das vom Wesen der Ziele und der Zielgründung wissen kann.

Indem Nietzsche die »europäischen Fürsten« nennt, denkt er im Sinne dessen, was ihm »die große Politik« heißt: die Bestimmung des Weltortes des Menschen und seines Wesens. »Große Politik« ist hier nur ein anderer Name für Nietzsches eigenste Metaphysik. Aber was soll dann die Besinnung der Immoralisten?

In solcher Besinnung fällt die Entscheidung über den die Metaphysik selbst begründenden Unterschied zwischen einer »wahren Welt« und einer »scheinbaren Welt«. Die Entscheidung wird zur Abschaffung beider Welten und ihrer Unterscheidung. Diese Abschaffung fordert nichts anderes als: die bisherige Wesensbestimmung der Wahrheit ins Äußerste zu denken, — das Ernstmachen mit den Wesensfolgen, vor die das äußerste Denken stellt.

In der Aufzeichnung n. 749 liegt dieses äußerste Denken vor uns, eingehüllt freilich in eine geheimnisvolle Weise des Sa-

gens, die darauf deutet, daß der Denker *noch Wesentlicheres* über den äußersten Begriff der Wahrheit weiß. Die Aufzeichnung ist nur einem langen, wiederholenden Nachdenken zugänglich; dennoch zeigt sie schon einer ersten Besinnung soviel, daß in ihr vom Wesen der Wahrheit und der äußersten Entscheidung über sie gehandelt wird.

Die Herausgeber des Buches »Der Wille zur Macht« haben allzu äußerlich oder gar nicht gedacht, wenn sie, offensichtlich mißleitet durch die ersten Worte des Stückes: »Die europäischen Fürsten . . .«, sogleich und nur den »Staat« und die »Gesellschaft« sich einfallen ließen und das Stück an der völlig verkehrten Stelle einreihten, an der es jetzt steht. Gehalt und Gewicht dieses Stückes bleiben durch dieses scheinbar harmlose Versehen verdeckt; die alles entscheidende Frage, die es in sich birgt, vermag nicht ins Freie zu kommen, nämlich die Frage: *was wird, wenn die Unterscheidung zwischen einer wahren Welt und einer scheinbaren Welt gefallen ist? Was wird aus dem metaphysischen Wesen der Wahrheit?*

Nietzsche hat in der Schrift »Götzen-Dämmerung« geantwortet, die in wenigen Tagen vor dem 3. September 1888 geschrieben und gedruckt, aber erst 1889, nach Nietzsches Zusammenbruch, ausgegeben wurde. In dieser Schrift findet sich ein Abschnitt mit der Überschrift: »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums.« In sechs kurzen Absätzen wird diese Geschichte erzählt (vgl. S. 240). Der letzte Absatz lautet:

> »6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*
>
> (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des

längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; *INCIPIT ZARATHUSTRA.*)« (VIII, S. 82/83)

Wieder steht hier das Entscheidende in der Klammer, nämlich der positive Hinweis auf das, was nun *nach* dem Fall der metaphysischen Grundunterscheidung *ist*.

Die Antwort auf unsere Frage, was nach der Abschaffung der wahren und der scheinbaren Welt aus dem *Wesen* der Wahrheit geworden, lautet: »*Incipit Zarathustra*«. Aber diese Antwort Nietzsches ist für uns zunächst nur ein Knäuel von Fragen. Jetzt erst – mit der Abschaffung der die abendländische Metaphysik tragenden Unterscheidung – beginnt Zarathustra. Wer ist »Zarathustra«? Er ist der Denker, dessen Gestalt Nietzsche vorausgedichtet hat und dichten mußte, weil er der Äußerste ist, nämlich in der Geschichte der Metaphysik. Das »Incipit Zarathustra« sagt, daß mit dem Denken dieses Denkers jenes Wesen der Wahrheit notwendig und herrschend wird, das Zarathustra schon aussprach, »über« das, sofern dieses Denken beginnt, nicht mehr gesprochen werden darf, weil im Gefolge dieses Wesens der Wahrheit mit dem »Incipit« *denkerisch gehandelt* werden muß; denn dieses »Incipit Zarathustra« hat noch einen anderen Namen: »*Incipit tragoedia*« (»Die fröhliche Wissenschaft«, n. 342). Wieder ein dunkles Wort, undurchdenklich, solange wir nicht wissen, daß Nietzsche hier im Sinne der griechischen Tragödie denkt, solange wir nicht begreifen und ermessen, *daß* diese stets und *warum* sie mit dem »*Untergang*« des Helden *beginnt*. Mit der Abschaffung jener Unterscheidung zwischen der wahren und der scheinbaren Welt beginnt der Untergang der Metaphysik. »Untergang« ist jedoch nicht Aufhören und Verenden sondern ist Ende als äußerste Vollendung des Wesens. Nur höchstes Wesen kann einen »Untergang« haben.

Wieder fragen wir: Was wird jetzt im *Untergang* aus dem metaphysischen Wesen der Wahrheit? Was sagt der Unter-

gehende, den Nietzsche Zarathustra benennt, über die Wahrheit? *Welchen Gedanken* denkt Nietzsche in den Jahren der Gestaltung von »Also sprach Zarathustra« (1882–85) über das Wesen der Wahrheit? Nietzsche denkt das Wesen der Wahrheit im Äußersten als das, was er die »Gerechtigkeit« nennt.

Die Wahrheit als Gerechtigkeit

Der Gedanke der Gerechtigkeit beherrscht schon früh Nietzsches Denken. Man kann historisch zeigen, daß er ihm bei einer Besinnung über die vorplatonische Metaphysik – im besonderen über diejenige Heraklits – aufleuchtete. Aber *daß* gerade dieser griechische Gedanke der Gerechtigkeit, der δίκη, bei Nietzsche zündete und durch sein ganzes Denken immer verborgener und verschwiegener weiterglühte und sein Denken befeuerte, das hat seinen Grund nicht in jener »historischen« Beschäftigung mit den vorplatonischen Philosophen, sondern in der geschichtlichen Bestimmung, der sich der letzte Metaphysiker des Abendlandes fügt. Darum hat Nietzsche das ihm selbst unerreichbare Ideal solchen Denkens in der Gestalt des Zarathustra *gedichtet.* Deshalb wird auch in der Zarathustra-Zeit der Gedanke der Gerechtigkeit am entschiedensten, wenngleich sehr selten, ausgesprochen. Die wenigen Hauptgedanken über die »Gerechtigkeit« wurden nicht veröffentlicht. Sie finden sich als kurze Aufzeichnungen unter den Niederschriften der Zarathustra-Zeit. In den letzten Jahren schweigt Nietzsche dann ganz über das, was er die Gerechtigkeit nennt. Vor allem findet sich nirgends der geringste Versuch, den Gedanken der Gerechtigkeit ausdrücklich und aus den ersten Gründen seines Denkens mit den Erörterungen über das Wesen der Wahrheit in einen gestalteten Zusammenhang zu bringen. Vollends fehlt jeder Hinweis darauf, daß und inwiefern die Abschaffung der

metaphysischen Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt in die alte metaphysische Wesensbestimmung der Wahrheit als ὁμοίωσις zurück-, aber zugleich in die Auslegung dieser als »Gerechtigkeit« hineinzwingt.

Gleichwohl lassen sich diese Zusammenhänge und ihre Notwendigkeit bei einem hinreichend entschiedenen Durchdenken des Nietzscheschen Wahrheitsbegriffes sichtbar machen. Sie müssen sogar sichtbar gemacht werden; denn nur im geklärten Blick auf sie enthüllt sich das Wesen der Wahrheit und der Erkenntnis als einer Gestalt des Willens zur Macht, dieser selbst aber als Grundcharakter des Seienden im Ganzen. Voraussetzung und Leitfaden unseres Vorgehens bleibt allerdings die geschichtliche Besinnung, die aus dem Fragen der Grundfrage der Philosophie den Anfang und das Ende der abendländischen Metaphysik in ihrer gegenwendigen geschichtlichen Einheit begreift, d. h. aus einer ursprünglicheren Besinnung schon nicht mehr metaphysisch denkt, sondern die Leitfrage der Metaphysik »was ist das Seiende?« aus der (nicht mehr metaphysischen) Grundfrage nach der Wahrheit des Seins fragt und verwandelt. Der folgende Gedankengang ist damit schon gegliedert.

Zuerst versuchen wir das Wesen der Wahrheit ins Äußerste zu denken, indem wir fragen, was aus der Wahrheit wird nach der Aufhebung der Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt. Von hier aus gilt es dann zu sehen, daß und wie in diesem Äußersten der Gedanke der »Gerechtigkeit« unausweichlich wird. Dabei liegt alles daran, die Gerechtigkeit im Sinne *Nietzsches* zu begreifen und seine wenigen Äußerungen darüber in den bisher gekennzeichneten Bezirk der metaphysischen Wahrheitsfrage einzufügen. Das Verständnis und der mögliche Nachvollzug dieser Schritte hängen am Gelingen des ersten. Hierbei versagt uns Nietzsche jede Hilfe, weil er die geschichtliche Verwurzelung der

metaphysischen Wahrheitsfrage überhaupt und die seiner eigenen Entscheidungen im besonderen nicht zu durchschauen vermochte.

Zunächst denken wir die metaphysisch gefaßte Wahrheit auf zwei Wegen in ihr *Äußerstes:* einmal im Ausgang von Nietzsches eigenstem Wahrheitsbegriff, zum anderen im Rückgang auf die überall leitende, unausgesprochene und allgemeinste metaphysische Bestimmung des Wahrheitswesens.

Der eine Weg

Nietzsche versteht die Wahrheit als Für-wahr-halten. Dieses ist – gründlicher in den Grund seiner Möglichkeit zurückgedacht – das dichtende Voraus-setzen eines Horizontes von Seiendheit, der Einheit der Kategorien als Schemata. Das dichtende Voraus-setzen hat seinen Grundvollzug in dem, was der Satz vom Widerspruch ausspricht: in der Festmachung dessen, was überhaupt Seiendheit besagen soll. Seiendheit soll besagen: Beständigkeit im Sinne solcher Verfestigung. Diese Festmachung ist jenes ursprüngliche Für-wahr-halten, das allem Erkennen die Anweisung auf Seiendes als solches gibt. Das Für-wahr-halten hat ursprünglich den Charakter eines Befehls. Woher nimmt die Befehlsgebung ihren Maßstab? Was weist ihr überhaupt auch nur die Richtung? Wird das Für-wahr-halten als Befehlen nicht das Spielzeug einer undurchsichtigen und ungebundenen Willkür?

Wohin gerät das Wesen der Wahrheit, wenn es auf ein grund- und richtungsloses Befehlen zurückverlegt wird? Nach der Abschaffung der metaphysischen Unterscheidung ist jede Ausflucht zur Anmessung an ein »an sich« vorhandenes »Wahres« verwehrt; insgleichen aber auch die Abschätzung des im Vorstellen Festgestellten als des nur »Scheinbaren«. Hat das Für-wahr-halten noch irgendwoher und für sich eine Bündigkeit und Verbindlichkeit? Wenn es sie noch

hat und haben kann, dann nur *aus ihm selbst*. Daher muß die noch ursprünglichere Verwurzelung des Befehlscharakters des Für-wahr-haltens so etwas wie eine *Maß-gabe* enthalten und leisten oder aber solches entbehrlich machen, ohne doch in die reine Beliebigkeit des völlig Ungebundenen hinabzufallen. Sofern dieses Für-wahr-halten überhaupt noch – bei aller Entfernung aus dem Bezirk der Unterscheidung einer wahren und einer scheinbaren Welt – das bisher übernommene Wesen der Wahrheit in irgendeinem Sinne festhalten soll, muß dieses Wahrheitswesen auch im Grundakt des Für-wahr-haltens zur Geltung kommen.

Der andere Weg

Die Auslegung der Wahrheit als Für-wahr-halten erwies das *Vor*-stellen als Vor-*stellen* des Andrängenden und damit als Beständigung des Chaos. Das Wahre dieses Für-wahr-haltens verfestigt das Werdende, entspricht somit dem Werdecharakter des Chaos gerade *nicht*. Das Wahre dieser Wahrheit ist Nichtentsprechung, Unwahrheit, Irrtum, Illusion. Allein diese Kennzeichnung des Wahren als einer Art von Irrtum gründet auf der Angleichung des Vor-*gestellten* an das Festzumachende. Auch da, wo das Wahre des Für-wahr-haltens als das Unwahre begriffen ist, wird noch das allgemeinste Wesen von Wahrheit im Sinne der ὁμοίωσις zugrunde gelegt. Wenn nun aber die »wahre Welt« des an sich Seienden einstürzt und mit ihr auch die Unterscheidbarkeit von einer nur scheinhaften, wird dann nicht auch das allgemeinste Wesen von Wahrheit im Sinne der ὁμοίωσις in diesen Sturz mitgerissen? Keineswegs, vielmehr kommt dieses Wahrheitswesen jetzt erst zur ungehinderten Ausschließlichkeit.
Denn Erkenntnis ist als Bestandsicherung notwendig, die Kunst aber als der höhere Wert ist noch notwendiger. Die Verklärung schafft Möglichkeiten für das Sichübersteigen

des Lebens und seiner jeweiligen Beschränkung. Die Erkenntnis setzt jeweils die festgemachten und festmachenden Schranken, damit je ein Übersteigbares sei und die Kunst ihre höhere Notwendigkeit behalte. Kunst und Erkenntnis ernötigen sich wechselweise in ihrem Wesen. *Kunst und Erkenntnis leisten in ihrem Wechselbezug erst die volle Bestandsicherung des Lebenden als eines solchen.*

Was aber ist nach allem Gesagten jetzt die Bestandsicherung? Weder nur Festmachung des Chaos in der Erkenntnis, noch nur Verklärung in der Kunst sondern beides zumal. Beides aber ist im Wesen Eines: nämlich Eingleichung und Einweisung des menschlichen Lebens in das Chaos: ὁμοίωσις. Diese Eingleichung ist nicht nachmachende und wiedergebende Angleichung an Vorhandenes, sondern: *befehlend-dichtendes, perspektivisch-horizonthaftes, festmachendes Verklären.*

Wenn die Wahrheit im Wesen Eingleichung in das Chaos und dieses Eingleichen ein befehlend-dichtendes ist, dann erhebt sich mit erhöhter Schärfe die Frage: Woher nimmt das Für-wahr-halten und Wahrsein als Eingleichung Maß und Richte, woher überhaupt ein *Rechtes?* Indem wir so fragen, haben wir das Für-wahr-halten als Befehlen und die ὁμοίωσις als Eingleichung in das Chaos zum Äußersten gebracht. Der Gedanke, daß die Eingleichung selbst und allein nur das Maß geben und das Rechte »fertigen« könne und müsse, d. h. überhaupt über Maß und Richte im Wesen entscheide, wird unausweichlich. Die Wahrheit muß als ὁμοίωσις das sein, was Nietzsche »Gerechtigkeit« nennt.

Was meint Nietzsche mit diesem Wort »Gerechtigkeit«, das wir sogleich mit Recht und Rechtsprechung, mit Sittlichkeit und Tugend in Zusammenhang bringen? Für Nietzsche hat das Wort »Gerechtigkeit« weder eine »juristische« noch eine »moralische« Bedeutung, es nennt vielmehr solches, was das Wesen der ὁμοίωσις übernehmen und zum Vollzug bringen

soll: die Eingleichung in das Chaos, d. h. in das »Seiende« im Ganzen, und damit dieses selbst. Das Seiende im Ganzen denken, und zwar in seiner Wahrheit und *die Wahrheit in ihm* – das ist Metaphysik. »Gerechtigkeit« ist hier der *metaphysische* Name für das *Wesen* der Wahrheit, für die Art, wie im Ende der abendländischen Metaphysik das Wesen der Wahrheit begriffen werden muß; das Festhalten des Wesens der Wahrheit als ὁμοίωσις und die Auslegung dieser als Gerechtigkeit machen das metaphysische Denken, das diese Auslegung vollzieht, zur Vollendung der Metaphysik.
Nietzsches Gedanke der »Gerechtigkeit« als der Fassung der Wahrheit im Äußersten ist die letzte Notwendigkeit der innersten Folge dessen, daß die ἀλήθεια in ihrem Wesen ungedacht und die Wahrheit des Seins unbefragt bleiben mußten. Der Gedanke der »Gerechtigkeit« ist das Geschehnis der Seinsverlassenheit des Seienden innerhalb des Denkens des Seienden selbst.

Am ehesten und am wenigsten durch Vormeinungen behindert und mißleitet, fassen wir Nietzsches Gedanken der Gerechtigkeit, wenn wir uns an den Wortbegriff halten: Das Gerechte ist der einheitliche Zusammenhang des Rechten – »recht«, rectus ist das »Gerade«, das Mund-gerechte, das, was einem eingeht, sich einpaßt –, die weisende Richtung und das, was in sie sich eingleicht. Richten ist das Anweisen einer Richtung und die Einweisung in sie.
Nietzsche versteht unter Gerechtigkeit jenes, was die Wahrheit im Sinne des Für-wahr-haltens, d. h. der Eingleichung in das Chaos möglich und notwendig macht. Gerechtigkeit ist das Wesen der Wahrheit, wobei »Wesen« metaphysisch gemeint wird als Grund der Möglichkeit. Überall wo und stets wenn Nietzsche das Wesen der Wahrheit in den letzten Jahren seines Denkens nach der Veröffentlichung von »Also

sprach Zarathustra« zu begreifen sucht, denkt er sie aus dem Grunde ihrer Möglichkeit: aus der Gerechtigkeit. Er weiß von dieser am tiefsten, und doch spricht er darüber selten. Wenn wir von gelegentlichen und für sich kaum verständlichen Bemerkungen absehen, gibt es nur zwei, fast gleichzeitige Aufzeichnungen, die – allerdings mit der höchsten Schärfe – das Wesen der Gerechtigkeit umreißen.

Die erste Aufzeichnung trägt den Titel *»Die Wege der Freiheit«* (XIII, n. 98, S. 41 f.) und stammt aus dem Jahre 1884. Dem unausgesprochenen Zusammenhang nach wird hier die »Gerechtigkeit« als der eigentliche Weg des Freiseins begriffen, wobei über die Freiheit selbst nichts gesagt ist. Aber wir wissen aus dem ersten Teil von »Also sprach Zarathustra«, *was* Nietzsche um diese Zeit (1882/83) und *wie* er über die Freiheit denkt, nämlich aus dem Stück »Vom Wege des Schaffenden« (VI, 92 f.); es sei soweit angeführt, daß zugleich der Zusammenhang zwischen Freiheit und Gerechtigkeit sichtbar wird:

»Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen *durfte?* Es gibt Manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu?*

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Atem des Alleinseins.«

»Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Ein-

samen: aber, mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so mußt du ihnen deshalb nicht weniger leuchten!«

Freisein ist hier begriffen als Freisein zu ... und Freisein für ..., als das sich bindende Hinauswerfen in eine »Perspektive«, das Über-sich-selbst-hinauskommen. Das eigentliche Freisein ist nach der Aufzeichnung »*Die Wege der Freiheit*« die »Gerechtigkeit«; denn von ihr wird folgendes gesagt:

»*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*.«

Gerechtigkeit »als Denkweise«; und zwar nicht nur »eine« unter anderen. Nietzsche will herausheben, daß die Gerechtigkeit – wie er sie versteht – den Grundcharakter des Denkens hat. Dieses aber bestimmte sich uns näher als Dichten und Befehlen. Solches ist es dann, wenn es sich nicht um das alltägliche und geradehin geübte Denken im Sinne des Berechnens handelt, das nur *in* einem festen Horizont, ohne ihn zu sehen und doch in seiner Grenze, hin- und herwandert. Denken ist dann dichtend-befehlend, wenn es sich um jenes Denken handelt, darin überhaupt und zum voraus ein Horizont festgemacht wird, dessen Bestand eine Bedingung der Lebendigkeit des Lebenden abgibt. Um ein solches Denken handelt es sich hier, wenn Nietzsche die Gerechtigkeit als Denkweise begreift; denn er sagt ausdrücklich: Gerechtigkeit ist Denkweise »aus den Wertschätzungen heraus«.

Wertschätzung sagt nach den mehrfachen Erläuterungen: Setzen von Bedingungen des Lebens. Mit den »Werten« sind nicht beliebige Umstände, nicht solches, was gelegentlich und aus irgendeinem Hinblick einmal so und so gewertet wird, gemeint. »Wert« gilt als der Name für die Wesenbedingungen des Lebendigen. »Wert« ist hier gleichbedeutend mit Wesen im Sinne von Ermöglichung, possibilitas. »Wert-

schätzungen« bedeuten somit nicht die im Umkreis der alltäglichen Berechnung der Dinge und der Verständigung unter den Menschen vollzogenen Bewertungen, sondern jene im Grunde des Lebendigen – hier des Menschen – fallenden Entscheidungen über das Wesen des Menschen selbst und alles nichtmenschlichen Seienden.

Gerechtigkeit ist das Denken aus solchen Wertschätzungen. Nietzsche spricht hier unbedingt, sofern er sagt: Gerechtigkeit als Denkweise aus *den* Wertschätzungen; das klingt wesentlich anders, als wenn es hieße: Gerechtigkeit ist »*eine*« Denkweise aus Wertschätzungen.

Das Denken »aus den Wertschätzungen« könnte aber immer noch dahin mißdeutet werden, als sei es nur und erst die Folge »aus« den Wertschätzungen, während es gerade nichts anderes ist als der Vollzug der Schätzung selbst. Deshalb hat dieses Denken seine ausgezeichnete Art, die Nietzsche knapp und einprägsam in drei Beiworten heraushebt, die er überdies in einer wesentlichen Folge nacheinander nennt.

Zuerst, d. h. vor allem ist das Denken »*bauend*«. Darin liegt allgemein: Dieses Denken *erstellt* erst solches, was noch nicht und vielleicht überhaupt nie als Vorhandenes steht und besteht. Es beruft und stützt sich nicht auf Gegebenes, ist keine Angleichung, sondern jenes, was sich uns ankündigte als der dichtende Charakter der Horizontsetzung innerhalb einer Perspektive. »Bauen« besagt nicht nur Herstellen eines Nichtvorhandenen, sondern meint das Errichten und Aufrichten, in die Höhe Gehen, genauer: erst eine Höhe gewinnen, sie festmachen und so eine Richte setzen. Insofern ist das »Bauen« ein Befehlen, das erst den Befehlsanspruch erhebt und einen Befehlsbereich schafft.

Indem das Bauen er-richtet, muß es zugleich und zuvor auf einen Grund sich gründen. Mit dem in-die-Höhe-Gehen bildet und öffnet es zugleich einen Aus- und Umblick. Das

Wesen des Bauens liegt weder im Aufeinanderschichten von Werkstücken, noch in deren Anordnung nach einem Plan, sondern zuvor und einzig darin, daß im Er-richten durch das Errichtete ein neuer Raum, eine andere Atmosphäre sich öffnet. Wo das nicht geschieht, muß nachträglich das Gebaute als »Symbol« für etwas Anderes erklärt und durch die Zeitung für die Öffentlichkeit als solches festgestellt werden. Bauen und Bauen ist nie dasselbe. Die Gerechtigkeit als dieses bauende, d. h. gründend-errichtende, Ausblick-bildende Setzen eines Rechten ist der Wesensursprung für den dichtenden und befehlenden Charakter alles Erkennens und Bildens.

Das bauende Denken ist zugleich *»ausscheidend«*. Das Bauen bewegt sich somit im voraus nie im Leeren, es bewegt sich innerhalb von solchem, was sich als angeblich Maßgebendes vor- und aufdrängt und das Bauen nicht nur behindern, sondern un-nötig machen möchte. Das Bauen muß als Er-richten zugleich stets *ent-scheiden* über Maße und Höhen und demzufolge *aus*-scheiden und sich selbst erst den Spiel-Raum bilden, in dem es seine Maße und Höhen errichtet und seine Ausblicke öffnet. Das Bauen geht durch Entscheidungen hindurch.

Das bauende und ausscheidende Denken ist zugleich *»vernichtend«*. Es beseitigt, was vordem und bisher den Bestand des Lebens sicherte. Dieses Beseitigen macht die Bahn frei von Verfestigungen, die den Vollzug der Errichtung einer Höhe hindern könnten. Das bauende und ausscheidende Denken kann und muß diese Beseitigung vollziehen, weil es als Errichten den Bestand schon in einer höheren Möglichkeit festmacht.

Die Gerechtigkeit hat die Wesensverfassung des bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denkens. Dergestalt vollzieht sie die Wert-schätzungen, will sagen: erschätzt sie, was als

Wesensbedingung für das Leben zu setzen sei. Und »das Leben« selbst? Worin beruht sein Wesen? Die Antwort auf diese Frage wird durch die Wesenskennzeichnung der Gerechtigkeit bereits gegeben; denn Nietzsche rundet seine Aufzeichnung über die Gerechtigkeit ab, indem er durch einen Doppelpunkt zu dem unterstrichenen Wort überleitet: *»höchster Repräsentant des Lebens selber«*.

Leben ist zunächst gemäß dem Zusammenhang der ganzen Aufzeichnung als menschliches Leben verstanden. Dieses selbst – es in seinem Wesen – repräsentiert sich, stellt sich dar in der Gerechtigkeit und als Gerechtigkeit.

»Repräsentant« meint nicht »Vertreter«, meint nicht »Fassade« und meint nicht die Vor-wand für etwas, was er selbst *nicht* ist. »Repräsentant« meint hier auch nicht »Ausdruck«, sondern dasjenige, worin das Leben selbst sein Wesen darstellt, weil es im Grunde seines Wesens nichts anderes *ist* als »Gerechtigkeit«. Sie ist *»höchster«* Repräsentant; über sie hinaus kann das Wesen des Lebens nicht gedacht werden.

Der Satz: Das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, will aber nun nicht sagen, der Mensch sei in all seinem Tun und Lassen »gerecht«, in der üblichen moralisch-juristischen Bedeutung, als handle der Mensch überall und nur nach Recht und Billigkeit.

Der Satz: Das Wesen des menschlichen Lebens ist Gerechtigkeit, hat metaphysischen Charakter und meint: Die Lebendigkeit des Lebens besteht in nichts anderem als in jenem bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken; dieses bahnschaffende, entscheidungsmäßig errichtende Gründen einer Ausblick bietenden Höhe ist der Grund dafür, daß das Denken die Wesensart des Dichtens und Befehlens zeigt, worin Perspektiven sich öffnen und Horizonte sich bilden. Mit der Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit als den *Wesensgrund* des Lebens ist *die* Hinsicht festgemacht, in der

allein entschieden werden kann, ob und wie und in welchen Grenzen Nietzsches Denken »biologistisch« ist.

Die Gerechtigkeit ist es, worein sich das auf sich selbst stellende Leben gründet. Das Für-wahr-halten empfängt Gesetz und Regel aus der *Gerechtigkeit*. Sie ist der Wesensgrund der Wahrheit und der Erkenntnis, ist es freilich nur, wenn wir »die Gerechtigkeit« im Sinne Nietzsches metaphysisch denken und zu begreifen suchen, inwiefern sie die Seinsverfassung des Lebendigen, d. h. des Seienden im Ganzen meint.

Die drei Bestimmungen: Bauen, Ausscheiden, Vernichten kennzeichnen die *Weise* des Denkens, als welches die Gerechtigkeit begriffen wird. Diese drei Bestimmungen sind aber nicht nur in bestimmter Rangfolge aneinandergereiht, sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit dieses Denkens: bauend richtet es sich (die Höhe erst errichtend) in diese hinauf, und damit überhöht sich das so Denkende selbst, entscheidet sich gegen sich und bringt das Verfestigte unter und hinter sich. Diese Denkweise ist ein Sichüberhöhen, das Herrwerden über sich selbst aus dem errichtenden Ersteigen einer höheren Höhe. Die sich überhöhende Erhöhung nennen wir die *Übermächtigung*. Sie ist das Wesen der Macht.

Gewöhnlich versteht man unter Macht die geordnete, planend-berechnende Einrichtung einer Gewalt. Macht gilt als *eine Art von Gewalt*. Machtsteigerung und Übermacht meinen dann Anhäufung und Bereitstellung von Gewaltmitteln und deren mögliche rechnende An- und Einspannung. Das Gewalt-tätige – das im Sinne der Gewalt Tätige und Gewaltsame – zeigt die Art des willkürlichen, unberechenbaren, blinden Losbrechens. Was da ausbricht, nennt man Kräfte. Gewalt ist dann eine auf den Ausbruch drängende, ihrer selbst *nicht* mächtige Aufspeicherung von Kräften. Kraft aber meint Wirkfähigkeit. Wirken jedoch besagt: Abänderung des

je Vorhandenen in anderes. Kräfte sind die Wirkpunkte, wobei »Punkt« die Versammlung auf eines andeutet, was sich drangmäßig verströmt und im Feld der Verströmung erst *ist*. Dergestalt läßt sich die Macht als eine Art von Gewalt, die Gewalt aber als Kraft und die Kraft als das nicht weiter verständliche, doch überall im Wirken und in den Wirkungen erfahrbare blinde Dranggewühle begreifen.

Der Hinweis auf diese mögliche und geläufige Auslegungsrichtung im Denken des Machtbegriffes ist nötig, weil auch Nietzsche vielfach – und oft an Stellen, wo er *seinem* Gedanken von der Macht eine besondere Schärfe und ein Übergewicht verschaffen will – statt von Macht und Machtverhältnissen geradehin von »Kraft« und »Kraftäußerungen« spricht. Viele Stellen lauten für das gewöhnliche Ohr so, als erstrebe Nietzsche eine auf das Weltganze ausgeweitete allgemeine Dynamik der »Explosionen« von »Kraftzentren«, als stelle er die Welt als Kraft vor, ganz im Sinne der zu seiner Zeit aufkommenden »Weltanschauungen«, die ihren besonderen Ehrgeiz dareinlegen, »naturwissenschaflich unterbaut« zu sein, mag dabei die Physik oder die Chemie oder die Biologie die Vorgabe der Leitvorstellungen übernehmen.

Denken wir Nietzsches Gedanken der Macht im Gesichtskreis des allgemeinen und sehr unbestimmten und doch irgendwie geläufigen Begriffes von Kraft, dann bleiben wir durchaus im Vordergründigen, so zwar, daß wir fälschlicherweise noch den Vordergrund für die Mitte selbst halten. Diese Mitte, das Wesen dessen, was Nietzsche mit dem Namen »Macht« und oft auch »Kraft« benennt, bestimmt sich in Wahrheit aus dem Wesen der Gerechtigkeit. Mit der so gerichteten Blickhaltung auf das Wesen der Macht als des Sichüberhöhens in das Wesen besitzen wir die Vorbedingungen, um die zweite Stelle zu verstehen, an der sich Nietzsche über die Gerechtigkeit ausspricht.

Die Aufzeichnung ist mit der zuerst genannten fast gleichzeitig und gehört zu den Überlegungen, die in die Zeit zwischen der Niederschrift des III. und IV. Teils von »Also sprach Zarathustra« fallen (1884; XIV, 80). Die Stelle lautet:

> »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.«

Wir beachten zuvor einen gewissen Gleichklang beider Bestimmungen. Zuerst hieß es: »Gerechtigkeit« ... »*höchster Repräsentant des Lebens selber*«; jetzt sagt Nietzsche: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht«. »Funktion«, »Fungieren« will heißen: Vollzug, Ausführung, die Weise, wie die gemeinte Macht – Macht ist und machtet. »Funktion« bedeutet hier nicht etwas von dieser Macht erst Abhängiges und einen Nachtrag zu ihr, sondern sie selbst in ihrem Machten. Welche Macht meint Nietzsche, wenn er von »einer« Macht spricht? Er meint nicht »eine« unter und neben anderen, sondern jene erst zu nennende Eine, die über alle anderen hinaus machtet, die entsprechend der Rede vom »höchsten Repräsentanten« höchste Macht ist.

Diese Macht *schaut weit umher*, ist somit alles andere, nur nicht eine irgendwohin versetzte blind drängende Kraft. Das Weitumherschauen meint kein bloßes, im Vorhandenen überall hin und her schweifendes Sichumsehen. Das Weitumherschauen ist ein *Hinaussehen über* die kleinen Perspektiven, somit selbst und erst recht ein perspektivisches, d. h. ein Perspektiven eröffnendes Schauen.

Wohinaus geht dieses eröffnende Vorblicken, welchen Ausblick bietet es? Nietzsche antwortet zunächst mittelbar durch die Nennung *der* Perspektiven, über die hinausgesehen wird: »die kleinen Perspektiven von Gut und Böse«. Gut und Böse

sind die Titel für die Grundunterscheidung der »Moral«. Die Moral versteht Nietzsche metaphysisch. Das »Gute« ist das »Ideal«, die Idee und was noch über sie hinausliegt, das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das »Böse« ist der metaphysische Name für das, was nicht ein Seiendes sein soll, das μὴ ὄν. Darin aber liegt die Unterscheidung der wahren (an sich seienden) und der scheinbaren Welt. Diese Unterscheidung meint Perspektiven, darüber die Gerechtigkeit hinaussieht. Gerechtigkeit ist das Hinaussehen über diese kleinen Perspektiven in eine große. Das Hinaussehen über die bisherigen Perspektiven entspricht dem *ausscheidenden* Charakter der bauenden Denkweise, als welche die Gerechtigkeit zuvor bestimmt wurde. Das Bauen aber verdeutlicht sich jetzt durch den Charakter des perspektivischen Weitumherschauens, des Eröffnens einer großen Perspektive. Die Gerechtigkeit »hat« nicht eine Perspektive, sie *ist* diese selbst als ihr Errichten, Eröffnen und Offenhalten.

Früher wurde schon auf den Zusammenhang von Perspektive und Horizont hingewiesen. Jede Perspektive hat ihren Horizont. Die Gerechtigkeit hat »einen weiteren Horizont des *Vorteils*«. Wir stutzen. Eine Gerechtigkeit, die es auf den *Vorteil* absieht, das klingt befremdlich und zugleich deutlich nach Nutzen, Übervorteilung und Berechnung, wenn nicht gar nach Geschäft. Dabei hat Nietzsche das Wort »Vorteil« noch unterstrichen, um keinen Zweifel zu lassen, daß es bei der hier gemeinten Gerechtigkeit wesentlich auf den »Vorteil« ankommt. Die Betonung muß uns in der Anstrengung bestärken, den *Begriff*, den dieses Wort deckt, nicht mehr nach Alltagsvorstellungen zu denken. Überdies besagt das Wort »Vor-teil« nach seiner echten, inzwischen verloren gegangenen Bedeutung: das im voraus bei einer Teilung — vor dem Vollzug dieser — *Zu*geteilte. In der Gerechtigkeit als der Perspektiveneröffnung entbreitet sich ein alles über-

greifender Horizont, die Umgrenzung von Jenem, was jedem Vorstellen, Berechnen und Bilden im voraus schon zugeteilt wird, und zwar als das, was es überall und jeweils zu *erhalten* gilt. Er-halten meint hier zugleich: das Erreichen, Bekommen und Bewahren, das in die Beständigkeit Zurücklegen.

Was ist dies allem zuvor Zugeteilte, das durch keinen anderen Horizont mehr überstiegen und überholt werden kann? *Was* das sei, sagt Nietzsche wiederum nicht unmittelbar. Er sagt nur, das horizonthafte Absehen der Gerechtigkeit gehe auf Etwas, das *mehr* ist als dieser und jener Zweck, als das Glück und Geschick einzelner Menschen. All dieses wird in der Gerechtigkeit hintangesetzt.

Wenn nicht auf die einzelnen Personen, kommt es dann auf die Gemeinschaft an? Ebensowenig. Was Nietzsche meint, ermessen wir allein aus dem, was er über die Perspektive der Gerechtigkeit sagt. Sie sieht über die Unterscheidung der wahren und scheinbaren Welt hinweg und sieht deshalb in eine höhere Wesensbestimmung der Welt und in eins damit in einen weiteren Horizont, in dem sich zugleich das Wesen des Menschen, nämlich des abendländisch-neuzeitlichen, »weiter« bestimmt.

Was entnehmen wir aus diesen beiden wesentlichsten Äußerungen Nietzsches über die Gerechtigkeit? Sie ist als Machten einer perspektivischen Macht, als das höchste und weiteste Bauen und gründende Errichten der Grundzug des Lebens selber, wobei »Leben« zunächst als das menschliche gefaßt ist.

Es galt zu fragen, worin der Befehlscharakter des menschlichen Erkennens und das dichtende Wesen der menschlichen Vernunft ihren rechtgebenden, maßgebenden Grund haben. Die Antwort lautet: in der Gerechtigkeit. Sie ist gemäß der gekennzeichneten Verfassung: der Grund der Notwendig-

keit und der Möglichkeit jeder Art von Einstimmigkeit des Menschen mit dem Chaos, sei diese Einstimmung die höhere der Kunst oder der Erkenntnis. Die befehlende Erklärung und die dichtende Verklärung sind »recht« und gerecht, weil das Leben selbst im Grunde das ist, was Nietzsche Gerechtigkeit nennt.

Das Wesen des Willens zur Macht
Die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit

Wird durch die Gerechtigkeit das Befehlshafte und Dichtende, das irgendwie doch grundlos auf sich Gestellte der Erkenntnis überwunden? Bietet das, was hier Gerechtigkeit genannt wird, die Gewähr gegen den blinden Ausbruch einer nur drängenden Willkür? Verbürgt diese Gerechtigkeit nun endlich das Rechte? So fragend scheinen wir die Besinnung ernster zu nehmen als Nietzsche; gleichwohl haben wir mit dieser Frage uns bereits wieder auf einen Standort zurückgestellt, den die Gerechtigkeit, als Grundzug des Lebens gedacht, nicht mehr zuläßt. Wir fragen nach dem Rechten dieser Gerechtigkeit und meinen sogleich ein vorschwebendes, schon festes, auch noch die Gerechtigkeit bindendes Richtmaß.

So dürfen wir nicht mehr fragen, aber zugleich soll das Ganze auch wieder nicht in die Beliebigkeit ausarten. Dann muß alles »Rechte« aus der Gerechtigkeit kommen. Die beiden erläuterten Aufzeichnungen sagen nichts unmittelbar darüber, *was* in der Gerechtigkeit erbaut, eröffnet und erblickt wird. Sie heben überall und einzig nur das auszeichnende *Wie* dieser »Denkweise« heraus. Das Rechte der Gerechtigkeit, falls wir es in irgendeiner Weise von ihr unterscheiden dürfen, bestimmt sich, wenn überhaupt, nur aus ihr selbst, aus dem Innersten ihres Wesens. Dies aber

treffen wir nur, wenn wir einen neuen Versuch wagen, die Art und Weise dieses »Denkens« zu begreifen und deshalb auf das blicken, wie und als was die Gerechtigkeit »fungiert«. Dieses bauende Zuweisen des allen anderen zuvor Zugeteilten ist Funktion einer Macht. Welcher Macht? Worin besteht das Wesen einer Macht? Antwort: *Die hier gemeinte Macht ist der Wille zur Macht.*

Wie sollen wir das verstehen? Die Macht kann doch höchstens *das* sein, was der Wille zur Macht will, also das von diesem Wollen unterschiedene und ihm vorgesetzte Ziel.

Wäre die Macht der Wille zur Macht, dann hieße das: Der Wille selbst ist als die Macht zu begreifen. Dann könnte man ebensogut sagen: die Macht ist als Wille zu begreifen. Allein Nietzsche sagt nicht: die Macht ist Wille, sowenig wie: der Wille ist Macht. Er denkt weder den Willen »als« Macht, noch die Macht »als« Willen. Er setzt ebensowenig beide nur nebeneinander als »Wille und Macht«, er denkt *seinen* Gedanken des »Willens zur Macht«.

Wenn die Gerechtigkeit die »Funktion«, der Grundzug und Vollzug des Willens zur Macht ist, dann müssen wir den Gedanken des Willens zur Macht vom Wesen der Gerechtigkeit her denken und diese damit in ihren Wesensgrund zurückdenken. So genügt es denn nicht, daß wir von den Worten »Wille« und »Macht« die uns einfallenden Bedeutungen fernhalten und statt dessen die Bestimmungen denken, die Nietzsche nennt. Gerade dann, wenn wir die Grundworte »Wille« und »Macht« in dem Nietzscheschen Sinne gewissermaßen lexikalisch richtig denken, wird die Gefahr am größten, den Gedanken vom Willen zur Macht ganz zu verflachen, d. h. Wille und Macht nur einander gleichzusetzen, den Willen als Macht und die Macht als Willen zu nehmen. So kommt das Entscheidende, der Wille *zur* Macht, das *»zu«* nicht zum Vorschein.

Man kann mit solchen Ausdeutungen höchstens noch für Nietzsche eine neue, vor allem gegenüber Schopenhauer andere Wesensbestimmung des Willens feststellen. Die *politischen* Ausdeutungen des Nietzscheschen Grundgedankens fördern am meisten die genannte Verflachung, wenn nicht sogar die Durchstreichung des *Wesens* des Willens zur Macht. Dabei ist es gleichgültig, ob die politischen Falschmünzereien dem Deutschenhaß Nahrung geben oder einer Deutschenliebe »dienen« sollen. Die weitumherschauende Macht, deren Machten sich im bauenden, ausscheidenden, vernichtenden Denken vollzieht, ist der »Wille« zur Macht. Was »Macht« heißt, muß aus dem Willen zur Macht, und was »Wille« meint, muß gleichfalls aus dem Willen zur Macht begriffen werden. Der Wille zur Macht ist nicht das Ergebnis einer Zusammenfügung von »Wille« und »Macht«, sondern umgekehrt: »Wille« und »Macht« bleiben immer nur künstlich aus dem ursprünglich einigen Wesen des »Willens zur Macht« herausgebrochene Begriffsstücke. Daß es so steht, entnehmen wir leicht aus der Art, wie Nietzsche das Wesen des Willens bestimmt. Genau besehen lehnt er durchgängig eine Bestimmung des gleichsam abgesonderten Wesens des Willens ab. Denn immer wieder schärft Nietzsche ein: »Wille« ist bloß ein Wort, das durch die Einfachheit seines Lautgebildes ein in sich vielfältiges Wesen nur verhüllt. »Wille«, für sich genommen, ist etwas Erdichtetes; dergleichen wie »Willen« gibt es nicht:

»Ich lache eures freien Willens und auch eures unfreien: Wahn ist mir das, was ihr Willen heißt, es gibt keinen Willen.« (XII, 267; aus der Zarathustra-Zeit)

»Am Anfang steht das große Verhängnis von Irrtum, daß der Wille Etwas ist, das *wirkt*, – daß Wille ein *Vermögen* ist ... Heute wissen wir, daß er bloß ein Wort ist ...« (»Götzen-Dämmerung«; VIII, 80)

Gleichwohl muß Nietzsche sagen, in welcher Hinsicht das im Wort »Willen« Genannte zu denken sei, wenn das Wort nicht ein bloßer Schall bleiben soll. Nietzsche sagt dies auch: Wille ist Befehl (vgl. z. B. XIII, n. 638 ff.). Im Befehlen entscheidet die »innerste Überzeugung von der Überlegenheit«. Befehlen versteht Nietzsche demnach als die Grundstimmung des Überlegenseins, und zwar überlegen nicht nur gegenüber Anderen, den Gehorchenden, sondern auch, und je zuvor, Überlegenheit über sich selbst. Dies besagt: Überhöhung, Höhernehmen des eigenen Wesens, so zwar, daß das eigene Wesen in solcher Überhöhung besteht.

Das Wesen der Macht wurde bestimmt als das weitumherschauende Hinausblicken in den alles überblickenden Ausblick als Übermächtigung. Indem wir das Wesen des Willens denken, denken wir nicht allein diesen, sondern bereits den Willen zur Macht; insgleichen wenn wir das Wesen der Macht denken. Wille und Macht sind *dasselbe* in dem metaphysischen Sinne, daß sie in dem Einen ursprünglichen Wesen des Willens zur Macht zusammengehören.

Dies können sie nur, wenn sie auseinandergespannt und so gerade *nicht* dasselbe im Sinne einer leeren Selbigkeit des Zusammenfallens sind. Wille zur Macht heißt: die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst. Diese Übermächtigung in die Erhöhung ist zugleich der Grundakt der Überhöhung selbst. Deshalb spricht Nietzsche ständig davon, daß Macht in sich »Machtsteigerung« sei; das Machten der Macht ist Ermächtigung zu »mehr« Macht.

Dies alles klingt, vordergründig genommen, nach bloß quantitativer Kraftanhäufung und deutet auf ein bloßes Brodeln und Ausbrechen und Vertoben blinder Dränge und Drangstöße. Der Wille zur Macht sieht dann aus wie ein ablaufender Vorgang, der gleich einem Vulkan im Innern

der Welt rumort und zum Ausbruch drängt. Vom eigentlichen Wesen wird so freilich nichts faßbar. Die Ermächtigung in die Überhöhung seiner selbst meint jedoch dieses: Die Ermächtigung bringt das Leben zum Stehen und in einen Selbststand, aber zum Stehen in solchem, was als Überhöhung Bewegung ist.

Um jedoch das ursprüngliche, einheitliche Wesen des Willens zur Macht nicht leer und abstrakt zu denken, müssen wir den Willen zur Macht in seiner höchsten Gestalt als Gerechtigkeit denken, die Gerechtigkeit aber als den Grund der Wahrheit im Sinne der ὁμοίωσις und diese als den Grund des Wechselbezuges von Erkenntnis und Kunst. Wir müssen vom jetzt erreichten Begriff des Willens zur Macht her den ganzen durchlaufenen Weg der Vorlesung wieder rückwärts durchdenken und dabei innewerden, daß vom ersten Schritt an und in allen Schrittfolgen immer schon und immer nur der Wille zur Macht in seinem Wesen gedacht wurde.

Dieses Durchdenken des Wesens des Willens zur Macht in der Gestalt der Erkenntnis und Wahrheit hatte als Ziel die Einsicht, daß und inwiefern Nietzsche, indem er seinen einzigen Gedanken vom Willen zur Macht denkt, zum Vollender der abendländischen Metaphysik wird. Die Metaphysik denkt das Seiende im Ganzen, was und wie es sei. Bisher wurde nur die Erkenntnis als Bestandsicherung des menschlichen Lebens auf die Gerechtigkeit und damit auf den Willen zur Macht zurückgedacht. Allein das menschliche Leben ist nur, was es ist, auf Grund der Einweisung in das Chaos; dieses, das Ganze des Seienden, hat den Grundcharakter des Willens zur Macht. Es gilt zu sehen, »daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt gibt« (XIII, n. 204; 1885).

Daß »das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist«

(»Der Wille zur Macht« n. 693; 1888), beweist Nietzsche, trotz des häufig gegenteiligen Anscheins seiner Bemühungen, nicht dadurch, daß er auf Grund einer induktiven Durchmusterung aller Gebiete des Seienden schließt: überall ist das Seiende in seinem Sein Wille zur Macht; vielmehr denkt Nietzsche als Denker zuvor und stets aus dem Entwurf des Seienden im Ganzen auf dessen Sein als Wille zur Macht.

Wie steht es jedoch mit der Wahrheit dieses Entwurfes? Wie steht es mit der Wahrheit der metaphysischen und aller denkerischen Entwürfe überhaupt? Das ist, wie wir leicht sehen, eine, wenn nicht *die* entscheidende Frage. Zu ihrer Entfaltung und Bewältigung fehlen der Philosophie bis zur Stunde alle wesentlichen Voraussetzungen. Die Frage kann innerhalb der Metaphysik und somit auch innerhalb der Nietzscheschen Grundstellung nicht zureichend gefragt werden. Dagegen müssen wir auf ein Anderes hinweisen.

Wenn die Gerechtigkeit der »höchste Repräsentant des Lebens selber« ist, wenn sich im menschlichen Leben der Wille zur Macht eigentlich offenbart, wird dann nicht die Ausweitung der Gerechtigkeit zur Grundmacht des Seienden überhaupt und die durchgängige Deutung des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht zu einer Vermenschlichung alles Seienden? Wird die Welt nicht nach dem Bilde des Menschen gedacht? Ist solches Denken nicht reine Anthropomorphie? Allerdings — es ist die Anthropomorphie des »großen Stils«, der einen Sinn hat für Weniges und Langes. Wir dürfen auch nicht meinen, diese Vermenschlichung müßte Nietzsche erst noch als Einwand vorgehalten werden. Nietzsche weiß von dieser Anthropomorphie seiner Metaphysik. Er weiß von ihr nicht nur als einer Denkweise, in die er beiläufig geraten ist und aus der er nicht mehr herausfindet. Nietzsche *will* diese Vermenschlichung alles Seienden und

will nur sie. Dies steht klar in einer kurzen Aufzeichnung aus dem Jahre 1884:

»Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen —« (»Der Wille zur Macht«, n. 614). Diese Vermenschlichung vollzieht sich freilich nicht nach dem Bilde irgendeines Alltags- und Normalmenschen, sondern auf Grund einer Auslegung des Menschseins, das, in die »Gerechtigkeit« gegründet, im Grunde seines Wesens *Wille zur Macht* ist.

Anthropomorphie gehört zum Wesen der Endgeschichte der Metaphysik und bestimmt mittelbar die Entscheidung des Überganges, sofern dieser eine »Überwindung« des animal rationale und des subiectum in einem vollzieht und zwar als Drehung in einem erst durch sie zu erreichenden Drehungs-»punkt«. Die Drehung: Seiendes — Sein, der Wendungspunkt der Drehung: die Wahrheit des Seins. Die Drehung ist keine Umkehrung, sie ist: Eindrehen in den anderen Grund als Ab-grund. *Die Grund-losigkeit der Wahrheit des Seins* wird geschichtlich zur Seinsverlassenheit, die darin besteht, daß die Entbergung des Seins als solche ausbleibt. Dies ergibt die Seinsvergessenheit, sofern wir das Vergessen nur im Sinne von Ausbleiben des Andenkens verstehen. In diesem Bereich ist anfänglich der Grund für die Ansetzung des Menschen als des bloßen Menschen, ist der Grund für die Vermenschlichung des Seienden zu suchen.

Diese rücksichtslose und ins Äußerste gestellte Vermenschlichung der Welt wirft die letzten Illusionen der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung auf die Seite und macht Ernst mit der Ansetzung des Menschen als subiectum. Nietzsche würde gewiß und mit Recht den Vorwurf jedes banalen Subjektivismus zurückweisen, der sich darin erschöpft, den gerade vorhandenen Menschen, sei es als Einzelnen, sei es als Gemeinschaft, zum Maßstab und Nutzzweck

von allem zu machen. Nietzsche würde indes mit dem gleichen Recht für sich in Anspruch nehmen, den metaphysisch notwendigen Subjektivismus dadurch zur Vollendung gebracht zu haben, daß er den »Leib« zum Leitfaden der Weltauslegung bestimmte.

In Nietzsches Gedanken-Gang zum Willen zur Macht vollendet sich nicht nur die Metaphysik der Neuzeit, sondern die *abendländische* Metaphysik im Ganzen. Deren Frage lautet von Anfang an: Was ist das Seiende? Die Griechen bestimmten das Sein des Seienden als Beständigkeit des Anwesens. Diese Bestimmung des Seins bleibt durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unerschüttert.

Allein, hörten wir nicht immer wieder, für Nietzsche sei das Wesen des Seienden im Ganzen das Chaos, also das »Werden« und gerade *nicht* ein »Sein« im Sinne des Festen und Beständigen, das er als das Unwahre und Unwirkliche denkt? Das Sein ist abgedrängt zugunsten des Werdens, dessen Werde- und Bewegungscharakter sich als Wille zur Macht bestimmt. Kann man Nietzsches Denken dann noch eine Vollendung der Metaphysik nennen? Ist es nicht ihre Verleugnung oder gar ihre Überwindung? Weg vom »Sein« – hin zum »Werden«?

Nietzsches Philosophie wird in der Tat mehrfach so gedeutet. Und wenn nicht gerade so, dann sagt man: Es gab in der Geschichte der Philosophie schon früh bei Heraklit und später unmittelbar vor Nietzsche bei Hegel statt der »Metaphysik des Seins« eine »Metaphysik des Werdens«. Das ist grob gesehen richtig, im Grunde aber eine Gedankenlosigkeit, die der vorigen nicht nachsteht.

Demgegenüber gilt es immer neu zu bedenken, was Wille zur Macht bedeutet: die Ermächtigung in die Überhöhung zum eigenen Wesen. Die Ermächtigung bringt die Überhöhung – das Werden – zum Stand und in die Beständigkeit.

Im Gedanken des Willens zur Macht soll das im höchsten und eigentlichsten Sinne Werdende und Bewegte – das Leben selbst – in *seiner* Beständigkeit gedacht werden. Gewiß will Nietzsche das Werden und das Werdende als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen; aber er will das Werden gerade und allem zuvor als *das Bleibende* – als das eigentlich »Seiende«; seiend nämlich im Sinne der griechischen Denker. Nietzsche denkt so entschieden als Metaphysiker, daß er dies auch weiß. Daher beginnt eine Aufzeichnung, die erst im letzten Jahre, 1888, ihre endgültige Form erhielt (»Der Wille zur Macht«, n. 617), also:

»*Rekapitulation:*

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht.*«

Wir fragen: Warum ist dies der *höchste* Wille zur Macht? Antwort: Weil der Wille zur Macht in seinem *tiefsten* Wesen nichts anderes ist als die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit.

In dieser Auslegung des Seins kommt im Durchgang durch das Äußerste der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellung das anfängliche Denken des Seins als φύσις zu seiner Vollendung. Aufgehen und Erscheinen, Werden und Anwesen sind im Gedanken des *Willens zur Macht* in die Einheit des Wesens von »Sein« nach dem erstanfänglichen Sinn zurückgedacht, nicht als Nachmachung des griechischen, sondern als Verwandlung des neuzeitlichen Denkens des Seienden in seine ihm gewiesene Vollendung.

Das bedeutet: Die anfängliche Auslegung des Seins als Beständigkeit des Anwesens wird jetzt in die Fraglosigkeit gerettet.

Die Frage, worin die Wahrheit dieser ersten und letzten metaphysischen Auslegung des Seins gründe, die Frage, ob innerhalb der Metaphysik jemals ein solcher Grund zu er-

fahren sei, liegt jetzt *so* fern, daß sie als Frage überhaupt nicht gefragt werden kann, denn jetzt scheint das Wesen des Seins so weit und wesentlich gefaßt, daß es auch dem Werdenden, dem »*Leben*«, als dessen Begriff gewachsen bleibt.

Weil hier, in der Vollendung der abendländischen Metaphysik durch Nietzsche, die alles tragende Frage nach der Wahrheit, in deren Wesen das metaphysisch vielfach ausgelegte Sein selbst west, nicht nur wie bisher ungefragt bleibt, sondern in ihrer Fragwürdigkeit gänzlich verschüttet ist, wird diese Vollendung der Metaphysik zu einem Ende. Dieses Ende aber *ist* die Not des anderen Anfangs. An uns und den Künftigen liegt es, ob wir seine Notwendigkeit erfahren. Solche Erfahrung verlangt als Nächstes, das Ende als Vollendung zu begreifen. Dies sagt: Wir dürfen Nietzsche weder nur für irgendwelche zeitgenössischen geistigen Falschmünzereien ausbeuten, noch können wir, vermeintlich im Besitz der ewigen Wahrheit, an ihm vorbeigehen. Wir müssen ihn, d. h. immer seinen einzigen Gedanken und damit den einfachen Leitgedanken der abendländischen Metaphysik bis an seine eigene innere Grenze denken. Dann erfahren wir als Erstes, wie weit, wie entschieden schon das Sein vom Seienden und der Vormacht des sogenannten Wirklichen überschattet wird.

Die Überschattung des Seins durch das Seiende kommt aus dem Sein selbst, als die Seinsverlassenheit des Seienden im Sinne der Verweigerung der Wahrheit des Seins.

Doch, indem wir diesen Schatten *als* Schatten erblicken, stehen wir schon in einem anderen Licht, ohne das Feuer zu finden, dem sein Leuchten entstammt. Der Schatten selbst ist so schon anderes und keine Verdüsterung:

»Es sagen der Wanderer viele davon,
Und das Wild irrt in den Klüften
Und die Herde schweifet über die Höhen,
In heiligem Schatten aber,
Am grünen Abhang wohnet
Der Hirt und schauet die Gipfel.«

Hölderlin, »Der Mutter Erde«
(Hellingrath IV, 156 f.)

[Infolge des vorzeitigen Schlusses des Semesters im Juli 1939 bricht hier der Vortrag der Vorlesung ab. Mit dem Text der beiden noch vorgesehenen Schlußvorlesungen, die im Rückblick alles Vorausgegangene: »Der Wille zur Macht als Kunst«, »Die ewige Wiederkehr des Gleichen« und »Der Wille zur Macht als Erkenntnis« zusammenzudenken versuchen, beginnt der zweite Band dieser Veröffentlichung.]

ÜBERSICHT

I

Der Wille zur Macht als Kunst (1936/37)

Nietzsche als metaphysischer Denker 11

Das Buch »Der Wille zur Macht« 15

Pläne und Vorarbeiten zum »Hauptbau« 20

Die Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung 26

Der Aufbau des »Hauptwerks«. Nietzsches Denkweise als Umkehren 33

Das Sein des Seienden als Wille in der überlieferten Metaphysik 44

Der Wille als Wille zur Macht 46

Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl 53

Die idealistische Deutung der Willenslehre Nietzsches 66

Wille und Macht. Das Wesen der Macht 70

Die Grund- und die Leitfrage der Philosophie 79

Die fünf Sätze über die Kunst 82

Sechs Grundtatsachen aus der Geschichte der Ästhetik 91

Der Rausch als ästhetischer Zustand 109

Kants Lehre vom Schönen. Ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche 126

Der Rausch als formschaffende Kraft 135

Der große Stil 146

Die Begründung der fünf Sätze über die Kunst 162

Der erregende Zwiespalt zwischen Wahrheit und Kunst 166

Wahrheit im Platonismus und im Positivismus. Nietzsches Versuch einer Umdrehung des Platonismus aus der Grunderfahrung des Nihilismus 177

Umkreis und Zusammenhang von Platons Besinnung auf das Verhältnis von Kunst und Wahrheit 189

Platons Staat: Der Abstand der Kunst (Mimesis) von der Wahrheit (Idee) 198

Platons Phaidros: Schönheit und Wahrheit in einem beglückenden Zwiespalt 218
Nietzsches Umdrehung des Platonismus 231
Die neue Auslegung der Sinnlichkeit und der erregende Zwiespalt zwischen Kunst und Wahrheit 243

II

Die ewige Wiederkehr des Gleichen (1937)

Die Lehre von der ewigen Wiederkunft als Grundgedanke von Nietzsches Metaphysik 255
Die Entstehung der Wiederkunftslehre 259
Nietzsches erste Mitteilung der Wiederkunftslehre 269
»Incipit tragoedia« 278
Die zweite Mitteilung der Wiederkunftslehre 283
»Vom Gesicht und Rätsel« 289
Zarathustras Tiere 298
»Der Genesende« 302
Die dritte Mitteilung der Wiederkunftslehre 318
Der Wiederkunftsgedanke in den zurückgehaltenen Aufzeichnungen 325
Die vier Aufzeichnungen aus dem August 1881 329
Zusammenfassende Darstellung des Gedankens: Das Seiende im Ganzen als Leben, als Kraft; die Welt als Chaos 339
Das Bedenken der »Vermenschung« des Seienden 356
Nietzsches Beweis der Wiederkunftslehre 365
Das angeblich naturwissenschaftliche Vorgehen im Beweisgang. Philosophie und Wissenschaft 371
Der Charakter des »Beweises« der Wiederkunftslehre 376
Der Wiederkunftsgedanke als ein Glaube 382
Der Wiederkunftsgedanke und die Freiheit 395

Rückblick auf die Aufzeichnungen aus der Zeit der »Fröhlichen Wissenschaft« (1881/82) 403
Die Aufzeichnungen aus der Zarathustrazeit (1883/84) 405
Die Aufzeichnungen aus der Zeit des »Willens zur Macht« (1884—1888) 410
Die Gestalt der Wiederkunftslehre 428
Der Bereich des Wiederkunftsgedankens: Die Wiederkunftslehre als Überwindung des Nihilismus 432
Augenblick und ewige Wiederkehr 438
Das Wesen einer metaphysischen Grundstellung. Ihre Möglichkeit in der Geschichte der abendländischen Philosophie 448
Nietzsches metaphysische Grundstellung 462

III

Der Wille zur Macht als Erkenntnis (1939)

Nietzsche als Denker der Vollendung der Metaphysik 473
Nietzsches sogenanntes »Hauptwerk« 481
Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung 487
Die Erkenntnis in Nietzsches Grundgedanken über das Wesen der Wahrheit 495
Das Wesen der Wahrheit (Richtigkeit) als »Wertschätzung« 508
Nietzsches angeblicher Biologismus 517
Die abendländische Metaphysik als »Logik« 527
Die Wahrheit und das Wahre 533
Der Gegensatz der »wahren und scheinbaren Welt«. Die Rückführung auf Wertverhältnisse 539
Welt und Leben als »Werden« 547
Das Erkennen als Schematisieren eines Chaos nach praktischem Bedürfnis 551
Der Begriff des »Chaos« 562

Das praktische Bedürfnis als Schemabedürfnis. Horizontbildung und Perspektive 570
Verständigung und Berechnung 577
Das dichtende Wesen der Vernunft 582
Nietzsches »biologische« Deutung des Erkennens 590
Der Satz vom Widerspruch als Satz vom Sein (Aristoteles) 602
Der Satz vom Widerspruch als Befehl (Nietzsche) 606
Die Wahrheit und der Unterschied von »wahrer und scheinbarer Welt« 616
Der äußerste Wandel der metaphysisch begriffenen Wahrheit 625
Die Wahrheit als Gerechtigkeit 632
Das Wesen des Willens zur Macht. Die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit 648

Schutzumschlag und Einband von Brigitte Neske · Gesamtherstellung: Union Druckerei GmbH Stuttgart · Papier von der Papierfabrik Schleipen GmbH. Hardenburg-Bad Dürkheim
Gesetzt aus der Walbaum-Antiqua · Printed in Germany

Date Due

[illegible]			
JAN 3 '69			
[illegible] 5 '69			
[illegible]			

Demco 293-5

193 N67zh
v.1
193 N67zh
Heidegger, Martin
Nietzsche
193 N67zh
v.1
Carnegie Institute of Technology
Library
Pittsburgh, Pa.
DEMCO